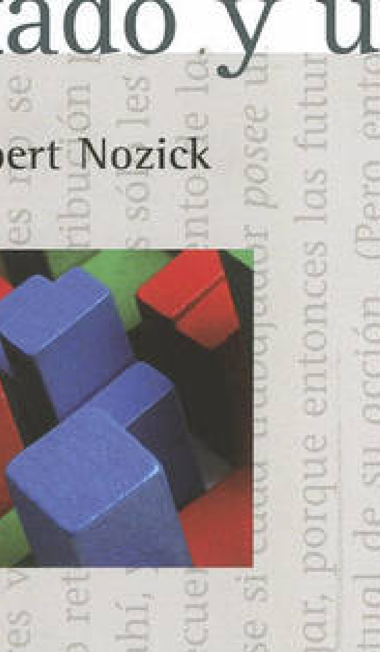
Anarquía, Estado y utopía

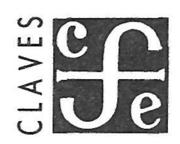
Robert Nozick



FILOSOFÍA

ROBERT NOZICK

Anarquía, Estado y utopía



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Buenos Aires-México-Madrid

Primera edición en ingles, 1974
Primera edición en español, 1988
Primera reimpresión argentina, 1990
Segunda reimpresión argentina, 1991

Título original:
Anarchy, State and Utopia

Av. de la Universidad 975; 03100 México
Suipacha 617; 1008 Buenos Aires



ISBN: 950-557-090-2

Impreso en Argentina-Printed in Argentina
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

PREFACIO

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden. ¿Qué espacio dejan al Estado los derechos individuales? La naturaleza del Estado, sus funciones legítimas y sus justificaciones, si las hay, constituyen el tema central de este libro; una amplia y múltiple variedad de asuntos se entrelazan en el curso de nuestra investigación.

Mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, asi como correcto. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su *propio* bien o protección.

No obstante que sólo las vías coactivas hacia tales fines están excluidas, en tanto que las voluntarias subsisten, muchas personas rechazarán inmediatamente nuestras conclusiones, en la inteligencia de que no *quieren* creer en nada tan aparentemente insensible hacia las necesidades y sufrimientos de los otros. Conozco esa reacción; era la mía cuando comencé a considerar estas ideas. Con reticencia, me vi convencido de las ideas libertarias (como frecuentemente se les llama ahora), debido a varias consideraciones y argumentos. Este libro contiene pocos rastros de mi reticencia anterior. Por el contrario, posee muchos de esos argumentos y consideraciones, los presento tan vigorosamente como puedo. De esta forma, corro el riesgo de ofender doblemente: por la tesis que expongo y por el hecho de proporcionar razones para sostenerla.

Mi reticencia anterior no está presente en este volumen, puesto que ha desaparecido. Con el tiempo me he acostumbrado a las ideas y a sus consecuencias; ahora observo el campo de la política a través de ellas. (¿Debiera decir que ellas me permiten observar a través del campo de la política?)

Puesto que muchos de los que adoptan una postura similar son limitados y rígidos y, paradójicamente, llenos de resentimiento hacia otras formas más libres de ser, el hecho de que yo tenga en la actualidad respuestas naturales que encajan en la teoría, me pone entre mala compañía. No me gusta que la mayoría de la gente que conozco y respeto esté en desacuerdo conmigo, habiendo dejado ya atrás el no del todo admirable pla-

cer de irritar o confundir a la gente ofreciendo poderosas razones para apoyar posiciones que les disgustan o incluso detestan.

Escribo a la manera de muchas obras filosóficas contemporáneas sobre epistemología y metafísica: hay argumentos elaborados, afirmaciones refutadas por contraejemplos improbables, tesis sorprendentes, enigmas, condiciones estructurales abstractas, desafíos de encontrar otra teoría que convenga a una clase específica de casos, conclusiones alarmantes, etcétera. Aunque esto beneficie (espero yo) al interés y el estímulo intelectuales, algunos pueden sentir que la verdad en ética y en filosofía política es cuestión demasiado seria e importante para obtenerla mediante estos "superficiales" instrumentos. Sin embargo, pudiera ser que lo correcto en ética no se encuentre en lo que naturalmente pensamos.

Una codificación de la tesis recibida o una explicación de principios aceptados no necesitan hacer uso de argumentos elaborados. Se piensa que es objeción a otras opiniones simplemente señalar que éstas contradicen la opinión que los lectores desean, a toda costa, aceptar. Sin embargo, la opinión que difiere de la de los lectores no puede argumentar en su favor señalando meramente que la opinión recibida choca con ella. Por el contrario, se habrá de someter la opinión recibida a las más grandes pruebas y esfuerzos intelectuales, vía contraargumentos, escrutinio de sus suposiciones y presentación de una diversidad de situaciones posibles en donde, hasta sus partidarios se incomoden con sus consecuencias.

Aun el lector no convencido por mis argumentos debe encontrar que en el proceso de mantener y apoyar su tesis, la ha aclarado y ha profundizado en ella. Más aún, quiero pensar que la probidad intelectual requiere que, ocasionalmente al menos, nos desviemos de nuestro camino para confrontar argumentos sólidos que se oponen a nuestras tesis. ¿De qué otra manera vamos a protegernos de continuar en el error?

Empero, parece conveniente recordar al lector que la probidad intelectual tiene sus peligros; argumentos leídos al principio con curiosa fascinación pueden llegar a convencer e, incluso, parecer naturales e intuitivos. Únicamente la negativa a escucharnos garantiza no ser atrapados por la verdad.

El contenido de este volumen lo constituyen sus argumentos particulares; sin embargo, puedo indicar, además, lo que vendrá. Puesto que comienzo con una formulación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente la afirmación anarquista de que el Estado, en el proceso de mantener su monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, necesariamente ha de violar los derechos de los individuos y, por tanto, es intrínsecamente inmoral. Contra esta afirmación sostengo que el Estado surgiría de la anarquía (tal y como es representada en el estado de naturaleza de Locke), aunque nadie intentara esto ni tratara de provocarlo. Surgiría por un proceso que no necesita violar los derechos de nadie. Seguir este argumento central de la Primera Parte conduce a una diversidad de cuestiones; ellas incluyen: por qué las tesis morales implican

restricciones indirectas a la acción, más que estar simplemente orientadas a fines; el trato a animales; por qué es tan satisfactorio explicar pautas complicadas que surgen en procesos en que nadie las esperaba. Las razones de por qué ciertas acciones son prohibidas, antes que permitidas, siempre que se pague una compensación a sus víctimas; la inexistencia de la teoría de la disuasión del castigo; cuestiones sobre la prohibición de acciones riesgosas; el principio que Herbert Hart llama "principio de equidad" *(principle of fairness);* el ataque preventivo; la detención preventiva. Estas cuestiones y otras más son planteadas con el propósito de investigar la naturaleza y legitimidad moral del Estado y de la anarquía.

La Primera Parte justifica el Estado mínimo; la Segunda Parte sostiene que ningún Estado más extenso puede justificarse. Yo procedo argumentando que una diversidad de razones, las cuales pretenden justificar un Estado más extenso, no lo logran. Contra la afirmación de que tal Estado se justifica en tanto establece o trae consigo la justicia distributiva entre sus ciudadanos, opongo una teoría de la justicia (la teoría retributiva) la cual no requiere ningún Estado más extenso. Asimismo, uso la estructura de esta teoría para disecar y criticar otras teorías de justicia distributiva, las cuales, efectivamente, consideran un Estado más extenso; concentro en particular la atención en la reciente y vigorosa teoría de John Rawls. Otras razones que algunos podrían pensar justifican un Estado más extenso son criticadas, incluyendo: igualdad, envidia, control de los trabajadores, así como las teorías marxistas de la explotación. (Los lectores que encuentren difícil la Primera Parte deben hallar más fácil la Segunda; asimismo, encontrarán el capítulo VIII más sencillo que el VII.) La Segunda Parte termina con la descripción hipotética de cómo podría surgir un Estado más extenso, relato cuyo propósito es hacer que este Estado no sea absolutamente nada atractivo. Aunque el Estado mínimo es el único justificable, puede parecer pálido y poco estimulante, algo que difícilmente inspira a uno o proporciona un fin por, el cual valga la pena luchar. Para ponderar esto, me vuelvo a la tradición preeminentemente inspiradora del pensamiento social: la teoría utópica. Sostengo que lo que se puede salvar de esta tradición es, precisamente, la estructura del Estado mínimo. El argumento implica una comparación de diferentes métodos de modelar una sociedad, mecanismos de diseño y mecanismos de filtración y la presentación de un modelo que recurre a la aplicación de la noción "núcleo de una economía", propia de la economía matemática.

El hincapié que hago en las conclusiones que divergen de lo que la mayoría de los lectores creen puede erróneamente conducir a pensar que este libro es un tipo de catecismo político. No lo es; es una exploración filosófica de cuestiones, muchas de suyo fascinantes, que surgen y se interconectan cuando consideramos los derechos individuales y el Estado. La palabra "exploración" está apropiadamente escogida. Una idea sobre cómo escribir un libro de filosofía sostiene que un autor debe pensar en todos los detalles de la tesis que presenta y en los problemas que implica; pulir

y afinar su punto de vista para presentar al mundo un todo acabado, completo y elegante. Ésta no es mi opinión. Creo que, de todas maneras, hay también un lugar y una función en nuestra continua vida intelectual para una obra menos complicada que contenga presentaciones inconclusas, conjeturas, cuestiones y problemas abiertos, entrelineas, conexiones laterales, así como una línea principal de argumentación. Hay lugar para palabras sobre cuestiones, aparte de las últimas palabras.

En verdad, la manera usual de presentar trabajos filosóficos me confunde. Las obras de filosofía están escritas como si sus autores creyeran que son, absolutamente, la última palabra sobre el tema. Pero, seguramente, no es cierto que cada filósofo piense que, gracias a Dios, finalmente él ha encontrado la verdad y construye una fortaleza inexpugnable a su derredor. En realidad, todos somos mucho más modestos. Por buenas razones. Un filósofo, habiendo larga y arduamente pensado las tesis que propone, tiene una idea razonable sobre sus puntos débiles; las partes donde ha puesto gran peso intelectual sobre algo muy frágil para soportarlo; partes donde comienzan los hilos sueltos de la tesis; supuestos no probados que lo hacen sentir incómodo.

Una forma de actividad filosófica es como empujar y llevar cosas para que encajen dentro de algún perímetro establecido de forma específica. Todas esas cosas están afuera, y tienen que embonar. Usted presiona y empuja el material dentro del área rígida, metiéndolo dentro de los límites de un lado e hinchando el otro. Corre a la vuelta y presiona la vejiga inflada, produciendo otra en otro lado. Así, usted presiona, empuja y corta las esquinas de las cosas de modo que encajen, y oprime hasta que, finalmente, casi todas ellas, más o menos vacilantes, entran. Aquello que no lo logra es arrojado *lejos,* de modo que no vaya a notarse. (Por supuesto, esto no es *así* de burdo. Hay, también, adulación y lisonja. Y la contorsión instintiva que busca acomodar las cosas.) *Rápidamente* encuentra usted un ángulo desde el cual el objeto muestra un ajuste exacto y toma una instantánea, colocando el obturador en rápido, antes de que algo se hinche notoriamente. Después, de regreso en el cuarto oscuro, retoca los rasgones, roturas y jirones del material del perímetro. Todo lo que resta es publicar la fotografía como una representación de cómo son exactamente las cosas, haciendo notar cómo nada encaja apropiadamente en ninguna otra forma.

Ningún filósofo dice:

> Aquí es donde empecé, aquí es donde llegué; la parte más endeble de mi trabajo es que pase de allá a acá; aquí, particularmente, se encuentran las más susceptibles distorsiones, apretones, empujones, martillazos, gubiaduras, estiramientos y cepilladuras; sin mencionar los casos eliminados y pasados por alto y todo aquello que desvía la atención.

La reticencia de los filósofos sobre la fragilidad que perciben en sus propias tesis, pienso yo, no sólo es cuestión de probidad o integridad filosó-

fica, aunque así *es o,* al menos, llega a ser así, cuando es hecha a conciencia. La reticencia está conectada con los propósitos de los filósofos al formular sus tesis. ¿Por qué se empeñan en forzar todo dentro de un perímetro fijo, único? ¿Por qué no en otro perímetro o, más radicalmente, por qué no dejar las cosas donde están? ¿Qué significa para nosotros tener las cosas dentro del perímetro? ¿Por qué lo queremos así? (¿De qué nos protege?) De estas profundas (e inquietantes) cuestiones espero no desviar mi atención en un trabajo futuro.

Sin embargo, la razón de mencionar estas cuestiones aquí no es que yo sienta que se aplican con más fuerza a esta obra que a otros escritos filosóficos. Lo que digo en este libro pienso que es correcto. No es ésta mi manera de retractarme. Más bien me propongo proporcionarles todo: dudas, preocupaciones, incertidumbres, así como creencias, convicciones y argumentos.

En aquellos puntos particulares de mis argumentos, transiciones, supuestos, etcétera, donde siento que se fuerzan, trataré de comentar o, al menos, de llamar la atención del lector sobre lo que me hace sentir incómodo. De antemano, es posible expresar algunas preocupaciones teóricas generales. Este libro no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales; no contiene una exposición ni justificación precisa de la teoría retributiva del castigo, ni una exposición de los principios de la teoría tripartita de la justicia distributiva que sostiene. Mucho de lo que digo se basa en rasgos generales (o emplea) que, creo yo, tales teorías tendrían una vez acabadas. Me gustaría escribir sobre estos temas en el futuro. Si lo hago, la teoría resultante sin duda diferirá de lo que ahora espero que sea; esto requerirá algunas modificaciones de la superestructura aquí construida. Sería tonto esperar que completaré estas tareas fundamentales en forma satisfactoria, como lo sería mantenerse callado hasta que estuvieran hechas. Quizá este ensayo estimule a otros a ayudar.

PRIMERA PARTE

TEORÍA DEL ESTADO DE NATURALEZA O CÓMO REGRESAR AL ESTADO SIN PROPONÉRSELO REALMENTE

RECONOCIMIENTOS

Los primeros nueve capítulos de este ensayo fueron escritos de 1971 a 1972, cuando yo era miembro del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento, en Palo Alto, institución académica mínimamente estructurada, lindante en la anarquía individualista. Estoy muy agradecido al Centro y a su personal por haberme ofrecido un ambiente tan propicio para lograr que las cosas se hagan. El capítulo x fue presentado al simposio sobre "Utopía y utopismo" en una reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Americana en 1969; algunas partes de esa plática aparecen dispersas por los otros capítulos. El manuscrito, en su totalidad, fue reescrito en el verano de 1973.

Las objeciones de Barbara Nozick a algunas de las posiciones aquí defendidas me ayudaron a agudizar mis tesis; además, ella me ayudó grandemente, de innumerables maneras. Por varios años me beneficié de comentarios, preguntas, contraargumentos de Michael Walzer siempre que con él probé ideas sobre algunos temas de este ensayo. He recibido de W. V. Quine, Derek Parfit y Gilbert Harman detallados y muy provechosos comentarios escritos, sobre todo el manuscrito preparado en el Centro; sobre el capítulo VII los recibí de John Rawls y de Frank Michelman, y sobre una versión previa de la Primera Parte, de Alan Dershowitz. También me he beneficiado de la discusión con Ronald Dworkin sobre cómo operarían (o no) los órganos de protección que compiten entre sí, así como de las sugerencias de Burton Dreben. Varias etapas de diferentes partes del manuscrito fueron leídas y discutidas, a través de los años, en las reuniones de la Sociedad de Ética y Filosofía Jurídica; las permanentes discusiones de sus miembros han sido fuente de estímulo y placer. Hace aproximadamente seis años sostuve una larga conversación con Murray Rothbard, que estimuló mi interés en la teoría anarquista individualista. Desde mucho antes, discusiones con Bruce Goldberg me condujeron a tomar tan en serio las tesis libertarias hasta el grado de querer refutarlas y, así, proseguir el tema aún más. El resultado se encuentra ante el lector.

I. ¿POR QUÉ UNA TEORÍA DEL ESTADO DE NATURALEZA?

¿SI NO existiera el Estado, sería necesario inventarlo? ¿Sería *requerido* uno y habría que *inventarlo*? Estas preguntas surgen para la filosofía política y para una teoría que explique los fenómenos políticos; se contestan investigando el "estado de naturaleza", para usar la terminología de la teoría política tradicional. La justificación para resucitar esta noción arcaica tendría que ser su utilidad, su interés y las amplias implicaciones de la teoría que resulten. Para aquellos (menos confiados) lectores que deseen alguna garantía previa, este capítulo explica las razones de por qué es importante seguir con la teoría del estado de naturaleza, razones para considerar que dicha teoría sería útil. Estas razones necesariamente son un poco abstractas y metateóricas. La mejor razón es la propia teoría desarrollada.

FILOSOFÍA POLÍTICA

La cuestión fundamental de la filosofía política, la que precede a las preguntas sobre cómo se debe organizar el Estado es, justamente, si debiera haber Estado. ¿Por qué no tener anarquía? Puesto que la teoría anarquista, si es sostenible, socava todo el objeto de la filosofía *política,* resulta apropiado comenzar la filosofía política con un examen de su principal alternativa teórica. Aquellos que consideran que el anarquismo no es una doctrina poco atractiva, pensarán que es posible que la filosofía política *termine* también aquí. Otros, impacientemente, esperarán lo que vendrá después. Sin embargo, como veremos, arquistas y anarquistas por igual, aquellos que se separan cautelosamente del punto de partida, así como aquellos que sólo con renuencia se dejan apartar (a fuerza de argumentos) de él, pueden estar de acuerdo en que comenzar el tema de la filosofía política con la teoría del estado de naturaleza tiene un propósito *explicativo.* (Tal propósito está ausente cuando la epistemología empieza con un intento de refutar al escéptico.)

¿Qué situación anárquica debemos investigar para responder a la pregunta de por qué no la anarquía? Posiblemente, la que existiría si la situación política real no existiera, puesto que ninguna otra situación política posible existiría. Sin embargo, aparte de la presunción injustificada de que todos, en todo lugar, estarían en el mismo bote *no-estatal* y la enorme inmanejabilidad que supone seguir este contrafáctico para llegar a una situación particular, ésta carecería de interés teórico fundamental. Ciertamente, si tal situación *no-estatal* fuera suficientemente horrible, habría una razón para no desmantelar o destruir un Estado particular y no reemplazarlo por ningún otro.

Sería más promisorio abordar una descripción abstracta fundamental que abarcara todas las situaciones de interés incluyendo "dónde estaríamos ahora si". Si esta descripción fuera lo bastante terrible, el Estado resultaría una alternativa preferida, vista tan afectuosamente como se ve una visita al dentista. Estas descripciones terribles raramente convencen, y no sólo por que no puedan entusiasmar. Los objetos de la psicología y de la sociología son demasiado endebles para soportar generalizaciones tan pesimistas acerca de todas las sociedades y todas las personas, especialmente cuando el argumento depende de *no* hacer *tales* presunciones pesimistas sobre cómo opera el *Estado.* Por supuesto, la gente sabe algo de cómo han operado los Estados en la realidad y difieren en sus opiniones. Dada la enorme importancia de escoger entre Estado y anarquía, la prudencia puede sugerir usar el criterio "minimax" y concentrar la atención en una estimación pesimista de una situación *no-estatal:* el Estado sería comparado con la más pesimista descripción hobbesiana del estado de naturaleza. Pero al usar el criterio minimax, esta situación hobbesiana debe ser comparada con la descripción de Estado más pesimista posible, incluidos los Estados *futuros.* En tal comparación, con toda seguridad, el peor estado de naturaleza ganaría. Aquellos que ven el Estado como algo abominable no encontrarán el criterio minimax muy apremiante, en particular porque parece que siempre se podría regresar al Estado si pareciera deseable. El criterio "maximax", por otro lado, procedería con base en los presupuestos más optimistas sobre cómo resultarían las cosas (Godwin, si le gusta a usted este tipo de cosas). Sin embargo, también el optimismo imprudente carece de convicción. En verdad, ningún criterio de decisión propuesto para escoger en la incertidumbre produce convicción; tampoco la proporciona la maximación de la utilidad esperada con base en estas frágiles probabilidades.

Más pertinente sería, en particular para decidir qué fines debe tratar de lograr uno, concentrar la atención en una situación *no-estatal* en que la gente satisfaga generalmente las restricciones morales y actúe en general como debe. Este supuesto no es descabelladamente optimista: no dice que toda la gente actúe con exactitud como debe. Sin embargo, esta situación de estado de naturaleza es la mejor situación anárquica que uno razonablemente puede esperar. De ahí que investigar su naturaleza y defectos sea de importancia fundamental para decidir si debe haber Estado y no anarquía. Si se pudiera demostrar que el Estado fuera aun superior a esta muy favorecida situación de anarquía, la mejor que realistamente se puede esperar, o que el Estado surgiera por un proceso que no implicara pasos de un modo moral no permitidos o que constituyera una mejora si surgiera, esto proporcionaría un fundamento racional para la existencia del Estado; esto justificaría el Estado.[1]

Esta investigación plantea la pregunta de saber si todas las acciones que

1 Esto contrasta con la teoría que presenta el surgimiento del Estado a partir de un estado de naturaleza mediante un proceso natural e inevitable de *deterioro,* así como la

las personas tienen que realizar para establecer y hacer operar el Estado son, en sí mismas, moralmente permisibles. Algunos anarquistas han afirmado no sólo que estaríamos mejor sin un Estado, sino que cualquier Estado viola necesariamente los derechos morales de los individuos y, por tanto, es intrínsecamente inmoral. Entonces nuestro punto de partida, aunque no político, intencionalmente está lejos de ser amoral. La filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacerse unas a otras limita lo qué pueden hacer mediante el aparato del Estado o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga. (El poder coercitivo fundamental es un poder que no reposa en ningún consentimiento de las personas a quienes se aplica.) Esto proporciona una arena primaria de la actividad estatal, posiblemente la única arena legítima. Más aún, en la medida en que la filosofía moral no es clara y origina desacuerdos en los juicios morales de las personas, también plantea problemas que, podría pensarse, deberían tratar de resolverse propiamente en el terreno político.

TEORÍA POLÍTICA EXPLICATIVA

Además de su importancia para la filosofía política, la investigación del estado de naturaleza sirve también a propósitos explicativos. Los modos posibles de entender el campo político son los siguientes: *1)* explicarlo por completo en términos no políticos; 2) considerarlo como surgiendo de lo no político, pero irreductible a él: un modo de organización de factores no políticos inteligibles únicamente en términos de principios políticos nuevos, o 3) concebirlo como un campo completamente autónomo. En la medida en que únicamente el primer modo promete un entendimiento completo de todo el campo político,[2] surge como la alternativa teórica más deseable; sólo sería abandonada si supiéramos que es imposible. Permítasenos llamar explicación *fundamental* del campo al tipo más deseable y más completo de explicación de un campo.

Para explicar de manera fundamentarlo político, en términos no políticos, se podría empezar: ya con una situación no política que mostrara cómo y por qué una situación política aparecería más tarde a partir de ella; o bien con una situación política descrita en forma no política, y que derivara sus características políticas de su descripción no política. Esta

teoría médica presenta el envejecimiento y la muerte. Tal teoría no "justificaría" el Estado, aunque bien podría hacer que nos conformáramos con su existencia.

2 *Vid.* Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery,* Nueva York, Cambridge University Press, 1958, pp. 119-120, y su cita de Heisenberg (p. 212). Aunque el X (color, calor, etcétera) de un objeto puede ser explicado en términos de estar compuesto por partes de cierta cualidad X (colores en cierto orden, promedio de calor de las partes, etcétera), el campo *total* de X no puede ser explicado o entendido de esta manera.

última derivación identificará las características políticas con aquellas características no políticas descritas, o bien usará leyes científicas para conectar características distintas. Con excepción quizás de este último modo, la luz de la explicación variará directamente con el brillo independiente del punto de partida no político (ya sea situación o descripción) y con la distancia, real o aparente, entre el punto de partida y su resultado político. Cuanto más fundamental sea el punto de partida (cuanto más características básicas, importantes e ineludibles de la situación humana recoja) y cuanto menos cerca esté o parezca estar de su resultado (cuanto menos político o menos estatal parezca), mejor será el punto de partida. No incrementaría nuestro entendimiento el abordar el Estado desde un punto de partida arbitrario (o por otra razón carente de importancia) obviamente adyacente desde el principio, en tanto que descubrir cuáles rasgos y relaciones políticos fueran reductibles o idénticos a rasgos no políticos ostensiblemente muy distintos sería un resultado excitante. Si fueran fundamentales estas características, el campo político estaría firme y profundamente fundamentado. Tan lejos estamos de tan importante avance teórico que la prudencia nos recomendaría simplemente seguir la alternativa de mostrar cómo una situación política surgiría de una no política, esto es, que comenzáramos con una exposición explicativa fundamental dé lo que es conocido dentro de la filosofía política como la teoría del estado de naturaleza.

Una teoría de un estado de naturaleza que comenzara con descripciones generales fundamentales de las acciones moralmente permisibles y no permisibles y de las razones firmemente establecidas de por qué algunas personas, en cierta sociedad, podrían violar estos requerimientos morales, y prosiguiera con la descripción de cómo un Estado surgiría de este estado de naturaleza, serviría a nuestros propósitos explicativos, *aun si ningún Estado real hubiera jamás surgido de esa manera.* Hempel ha examinado la noción de explicación potencial, la cual intuitivamente (y burdamente) sería la explicación correcta si todas las cosas mencionadas en ella fueran ciertas y operaran.[3] Digamos que una explicación potencial *defectuosa en cuanto a su ley* es una explicación potencial con un enunciado legaliforme falso, y que una explicación potencial *fácticamente defectuosa* es aquella que tiene una condición antecedente falsa. Una explicación potencial que explica un fenómeno como resultado del proceso *P* será defectuosa (aun si no es defectuosa en cuanto a su ley, ni tampoco fácticamente defectuosa) si algún proceso *Q,* distinto de *P,* produjera el fenómeno, aunque *P* fuera capaz de hacerlo. Si este otro proceso *Q* no lo produjera, entonces *P* lo haría.[4] Permítasenos llamar explicación potencial

[3] *Vid.* Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanatton,* Nueva York, The Free Press, 1965, pp. 247-249, 273-278, 293-295 y 338.

[4] O, quizás, *otro* proceso más *R* podría hacerlo si *Q* no hubiera podido, aunque al no haberlo producido *R,* podría entonces hacerlo *P,* o ... De esta forma la nota a pie de página debiera decir: *P* hubiera producido el fenómeno de no haberlo hecho nin-

procesalmente defectuosa a esta explicación potencial que de esta manera no logra explicar efectivamente el fenómeno.

Una explicación potencial *fundamental* (una explicación que elucidaría todo el campo considerado si fuera la explicación verdadera) es explicativamente iluminante aun si ésta *no* es la explicación correcta. Ver cómo podría, en principio, ser explicado fundamentalmente la *totalidad de un campo* incrementa considerablemente nuestro entendimiento del campo.[5] Es difícil decir más sin examinar tipos de casos, de hecho, sin examinar casos particulares; sin embargo, esto no se puede hacer aquí. Las explicaciones potenciales fundamentales fácticamente defectuosas, si sus condiciones iniciales falsas "pudieran haber sido verdaderas", son sumamente reveladores; incluso, unas condiciones iniciales burdamente falsas serían iluminadoras; mucho en algunas ocasiones. Las explicaciones potenciales fundamentales defectuosas en cuanto a su ley pueden esclarecer la naturaleza de un campo casi tan bien como las explicaciones correctas, especialmente si las "leyes" conjuntamente consideradas forman una teoría interesante e integrada. Una explicación potencial fundamental procesalmente defectuosa (que no es defectuosa en cuanto a su ley ni fácticamente defectuosa) satisface casi a la perfección nuestro proyecto y propósito explicativo. Lo cual no podría decirse, si acaso fuera posible hacerlo, de un modo tan insistente acerca de las explicaciones no fundamentales.

Las explicaciones del estado de naturaleza que elucidan el campo político *son* explicaciones potenciales fundamentales de este campo y unen fuerza y claridad explicativas, incluso si son incorrectas. Aprendemos mucho viendo cómo podría haber surgido el Estado, incluso si no surgió de esta manera. Así como, si no surgió de esta manera, aprenderemos mucho si determinamos por qué no, tratando de explicar por qué este particular trozo del mundo real que diverge del modelo del estado de naturaleza es como es.

Toda vez que las consideraciones tanto de filosofía política como de teoría política explicativa convergen en el estado de naturaleza de Locke, empezaremos con él. Más exactamente, comenzaremos con individuos en algo suficientemente similares al estado de naturaleza de Locke. Así muchas de las diferencias, importantes desde otro punto de vista, pueden ser

gún elemento de $\{Q, R, \ldots\}$. Ignoro en este momento las complicaciones de que aquello que hubiera impedido a Q producir el fenómeno podría, también, impedírselo a *P*.

5 La afirmación anterior necesita condicionarse. No incrementa nuestro entendimiento de un campo el que se nos ofrezca como explicación potencial lo que sabemos falso: que al ejecutar cierta danza, fantasmas, brujas o duendes creen de esa manera el campo. Es posible pensar que una explicación de un campo tiene que presentar un mecanismo subyacente que produzca el campo (o haga algo que nos lleve de igual manera a comprenderlo). Sin embargo, decir esto no equivale a establecer de modo preciso las condiciones profundas que un mecanismo subyacente tiene que satisfacer para explicar un campo. La condición precisa de la afirmación hecha en el texto espera avances de la teoría de la explicación. Además, otras dificultades requieren de tales mejoras. (Vid. Jaegwon Kim, "Causation, Nomic Subsumption and the Concept of Event", en *The Journal of Philosophy,* vol. 7.0, núm. 8, 26 de abril de 1973, pp. 217-236.

pasadas por alto aquí. Sólo cuando alguna divergencia entre nuestra concepción y la de Locke sea pertinente para la filosofía *política,* para nuestro argumento sobre el Estado, será mencionada aquí. La exposición completamente detallada del fundamento moral, incluyendo la exposición precisa de la teoría moral y su base subyacente, requeriría una presentación en gran escala y ésta es una tarea para otro tiempo (¿toda la vida?). Esta tarea es tan importante, la laguna que su ausencia deja es tan abierta, que sólo es un pequeño consuelo anotar que aquí seguimos la respetable tradición de Locke, quien no proporciona algo ni remotamente parecido a una explicación satisfactoria del *status* y fundamento del derecho natural en su *Segundo tratado.*

II. EL ESTADO DE NATURALEZA

Los INDIVIDUOS en el estado de naturaleza de Locke se encuentran en "un estado de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus posesiones y personas como juzguen conveniente, dentro de los límites del derecho natural, sin requerir permiso y sin depender de la voluntad de ningún otro" (sec. 4).[1] Los límites del derecho natural exigen que "nadie deba dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesión" (sec. 6). Algunas personas transgreden estos límites "invadiendo el derecho de otros [...] y haciéndose daño unas a otras" y, en respuesta, la gente puede defenderse, o defender a otro, contra los que violan derechos (cap. III). El perjudicado y sus agentes pueden recobrar del trangresor "tanto como pueda dar indemnización por el daño sufrido" (sec. 10). "Todos tienen el derecho de castigar a los transgresores del derecho, al grado de que se pueda impedir su violación" (sec. 7). Cada persona puede, y sólo puede, "retribuir [al transgresor] lo que la razón serena y la conciencia tranquila dicten, lo que es proporcional a su transgresión, lo que basta para reparar y reprimir" (sec. 8).

Hay "inconvenientes del estado de naturaleza" por los que, dice Locke, "fácilmente concedo que el gobierno civil es el remedio apropiado" (sec. 13). Para entender precisamente lo que el gobierno civil remedia, tenemos que hacer algo más que repetir la lista de inconvenientes del estado de naturaleza que Locke formula. Tenemos que considerar, también, qué arreglos podrían hacerse dentro de un estado de naturaleza para enfrentar estos inconvenientes —para evitarlos o para hacer menos probable su surgimiento o hacerlos menos graves en las ocasiones que efectivamente surgieran. Únicamente después de que todos los recursos del estado de naturaleza sean puestos en juego, a saber: todos aquellos arreglos y acuerdos voluntarios que las personas pudieran realizar en el ejercicio de sus derechos, y sólo después de que los efectos de éstos sean considerados, estaremos en posición de apreciar cuán serios son los inconvenientes que aún quedan por remediar por el Estado y estimar si el remedio es peor que la enfermedad.[2]

[1] John Locke, *Two Treatises of Government,* 2ª ed., Peter Laslett (comp.), Nueva York, Cambridge University Press, 1967, sec. 4. Salvo indicación expresa, todas las referencias son al *Segundo tratado.*

[2] Proudhon nos ha proporcionado una descripción de los "inconvenientes" internos del *Estado:* "Ser GOBERNADO es ser observado, inspeccionado, espiado, dirigido, jurídicamente conducido, numerado, regulado, enrolado, endoctrinado, predicado, controlado, vigilado, ponderado, evaluado, censurado, ordenado, por criaturas que no tienen el derecho, la sabiduría ni la virtud para hacerlo. Ser GOBERNADO significa estar en toda operación, en toda transacción, anotado, registrado, contabilizado, tasado, timbrado, medido, numerado, valorado, licenciado, autorizado, amonestado, advertido, prohibido, reformado, corregido, castigado. Con el pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general

En un estado de naturaleza, el concebido derecho natural no puede estipular cada contingencia en forma apropiada (véanse las secciones 159 y 160, donde Locke establece este punto acerca de los sistemas jurídicos, pero contrástese con la sección 124), y los hombres que juzgan sus propios casos se concederán siempre el beneficio de la duda y supondrán que están en lo correcto; sobreestimarán la cantidad de daño y perjuicio que han sufrido, y la pasión los conducirá a intentar castigar a los otros más allá de lo proporcional, y a exigir compensación excesiva (secs. 13, 124, 125. De esta manera, la aplicación privada y personal de los propios derechos (incluyendo los que son violados cuando se es en exceso castigado) conduce a contiendas, a series interminables de actos de represalia y de exigencias de compensación. Y no hay medio seguro de *resolver* tal disputa, de *terminarla,* y hacer que ambas partes reconozcan que ha terminado. Incluso, si una de las partes *dice* que suspenderá sus actos de represalia, la otra puede sentirse segura únicamente si sabe que aquélla aún no se siente todavía habilitada para obtener recompensa o para exigir retribución y, por tanto, habilitada para tratar de hacerlo cuando se presente una ocasión promisoria. Cualquier método que un individuo particular pudiera usar para intentar obligarse de forma irrevocable a terminar su participación en la contienda, ofrecería insuficiente seguridad a la otra parte; de la misma manera, los acuerdos tácitos para suspender serían también inestables.[3] Tales sentimientos de ser mutuamente perjudicados pueden surgir, incluso en el caso del más claro de los derechos y, no obstante acuerdos conjuntos sobre los hechos de la conducta de cada persona, tanta mayor oportunidad hay para una batalla de represalias cuando los hechos o los derechos son, en cierto grado, poco claros. Igualmente, en un estado de naturaleza, una persona puede carecer de poder para aplicar sus derechos; puede estar imposibilitada de castigar o exigir compensación de un adversario más fuerte que haya violado sus derechos. (Secs. 123, 126.)

ASOCIACIONES DE PROTECCIÓN

¿Cómo podría uno enfrentar esas dificultades en un estado de naturaleza? Empecemos con la última. En un estado de naturaleza un individuo pue-

se es puesto bajo contribución, se es reclutado, despojado, explotado, monopolizado, oprimido, exprimido, mofado, robado; entonces, ante la más leve resistencia, a la primera palabra de queja, se es reprimido, multado, difamado, masacrado, casado, abusado, aporreado, desarmado, atado, traumado, hecho prisionero, juzgado, condenado, fusilado, deportado, sacrificado, vendido, y para coronar todo esto, burlado, ridiculizado, afrentado, ultrajado, deshonrado. Éste es el gobierno; ésta es su justicia; ésta es su moral." P. J. Prouhdon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century,* trd. de John Beverly Robinson, Londres, Freedom Press, 1923, pp. 293-294. Con algunas modificaciones provenientes de la traducción de Benjamin Tucker en *Instead of a Book,* Nueva York, 1893, p. 26.

[3] Sobre las dificultades de obligarse uno mismo a una situación y sobre los acuerdos

de, por sí mismo, imponer sus derechos, defenderse, exigir compensación y castigar (o, al menos, intentarlo lo mejor que pueda). Otros, a su llamada, pueden unírsele en su defensa.[4] Pueden unírsele para repeler a un atacante o para perseguir a un agresor, ya sea porque tienen espíritu cívico, porque son sus amigos, porque fueron ayudados en el pasado, porque quieren que él les ayude en el futuro, o a cambio de algo. Grupos de individuos pueden formar asociaciones de protección mutua: todos responderán a la llamada de cualquier miembro en defensa o exigencia de sus derechos. La unión hace la fuerza. Dos inconvenientes acechan a estas asociaciones de protección mutua: *1)* todos están siempre listos para servir a una función protectora (¿cómo decidir quién responderá al llamado de prestar funciones protectoras que no requieran el servicio de todos los miembros?), y 2) cualquier miembro puede llamar a sus asociados diciendo que sus derechos están siendo o han sido violados. Las asociaciones de protección no desean estar sometidas a la voluntad de sus miembros pendencieros o paranoicos, para no mencionar a aquellos miembros que podrían intentar, a guisa de autodefensa, hacer uso de la asociación para violar los derechos de otros. También surgirán dificultades si dos diferentes miembros de la misma asociación disputan, llamando cada uno a sus compañeros para que vengan en su ayuda.

Una asociación de protección mutua podría intentar enfrentarse a los conflictos entre sus propios miembros mediante una política de no intervención. Sin embargo, esta política acarrearía discordia dentro de la asociación y podría conducir a la formación de subgrupos que podrían luchar entre sí y, de esta forma, causar el rompimiento de la asociación. Esta política, también, incitaría a agresores potenciales a unirse a tantas asociaciones de protección mutua como fuera posible, con objeto de obtener inmunidad frente a acciones de represalia o defensa, imponiendo así una gran carga a la adecuación del procedimiento inicial de elección para formar parte de la asociación. De esta forma, las asociaciones de protección (casi todas las que sobrevivirán, a las que la gente se unirá) no seguirán una política de no intervención; usarán algún procedimiento para determinar cómo actuar cuando algunos de sus miembros pretendan que otros miembros han violado sus derechos. Pueden imaginarse muchos procedimientos arbitrarios (por ejemplo, actuar de parte del miembro que se quejó primero). Sin embargo, la mayoría de las personas querrán unirse a asociaciones que sigan algún procedimiento para encontrar cuál quejoso está en lo correcto. Cuando un miembro de la asociación se encuentra en conflicto con alguien que no es su miembro, la asociación, también, querrá determinar, de alguna manera, quién está en lo correcto, aunque sólo fuera para evitar constantes y costosas participaciones en las peleas de cada

tácitos, *vid.* Schelling, Thomas, *The Strategy of Conflict,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.

[4] Orros pueden castigar sin su llamado. Para una más amplia discusión al respecto, *vid. infra* capitulo v: *El Estado.*

uno de sus miembros, sean justas o injustas. La inconveniencia de que todos sean llamados cualquiera que sea su actividad en el momento o la ventaja comparativa, o cualesquiera que sean sus inclinaciones, puede ser manejada de la manera usual: por división del trabajo e intercambio. Algunos serán contratados para realizar funciones de protección y algunos empresarios entrarán en el negocio de vender servicios de protección. Se ofrecerán diferentes tipos de políticas de protección, por diferentes precios, a aquellos que pudieran desear una protección más amplia o más elaborada.[5]

Un individuo podría entrar en más acuerdos y compromisos particulares, en vez de transmitir a una agencia privada de protección todas las funciones de detección, aprehensión, determinación judicial de la culpa, castigo y requerimiento de compensación. Consciente de los peligros de ser juez de su propia causa, podría turnar la decisión de si en verdad ha sido afectado y en qué grado, a alguna parte neutral o menos implicada. Para que los efectos sociales de la aplicación de la justicia se produzcan, dicha parte tendría que ser en general respetada y considerada neutral y recta.

[5] Más adelante veremos (p, 31) cómo la moneda puede existir en un estado de naturaleza sin un acuerdo explícito que establezca un medio de intercambio. Los servicios privados de protección han sido propuestos y explicados por varios autores dentro de la tradición anarco-individualista. Sobre esta tradición, *vid.:* Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority* (1870); *Natural Law* y *A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address; The Usurpation and Crimes of Law-makers and Judges, and the Consequent Poverty, Ignorance, and Servitude of the People* (Boston, Benjamin R. Tucker, 1886, reimpresos en *The Collected Works of Lysander Spooner,* 6 vols. (Weston, Mass., M & S Press, 1971). Benjamin R. Trucker explica el funcionamiento de un sistema social en el que todas las medidas de protección son proporcionadas en forma privada en *Instead of a Book* (Nueva York, 1893, pp. 14, 25, 32-33, 36, 43, 104, 326-329 y 340-341, del cual muchos pasajes están reproducidos en su *Individual Liberty* (Clarence Lee Swartz (comp.), Nueva York, 1926). No hay palabras para describir lo vívidos, estimulantes e interesantes que son los escritos y argumentos de Lysander Spooner y de Benjamin R. Tucker, tanto que uno duda en mencionar alguna fuente secundaria. *Vid.* sin embargo, el vigoroso e interesante libro de James J. Martin *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908,* en el que se encuentra una descripción de las vidas y de los puntos de vista de Spooner, Tucker y otros autores de esta tradición. *Vid.,* también, la más amplia explicación de Francis Tandy sobre el esquema de protección privada en *Voluntary Socialism* (Denver, F. D. Tandy, 1896, pp. 62, 68). Una explicación crítica del esquema es hecha por John Hospers en su *Libertarianism* (Los Angeles, Nash, 1971, cap. XI). Una propuesta reciente es la de Murray N. Rothbard, quien, en su libro *Power and Market* (Menlo, Park, Cal., Institute for Humane Studies, Inc., 1970, pp. 1-7 y 120-123), brevemente describe de qué manera cree que el esquema pudo operar e intenta refutar algunas objeciones dirigidas al esquema. La explicación más detallada que conozco se encuentra en la obra de Morris y Linda Tannehill *The Market for Liberty* (Lansing, Mich., edición privada, 1970, *vid.,* especialmente pp. 65-115). Después que escribí este trabajo en 1972, Rothbard ha presentado sus argumentos más ampliamente en *For a New Liberty* (Nueva York, Macmillan, 1973, caps, III y XI) y David Friedman ha defendido el anarco-capitalismo entusiásticamente en *The Machinery of Freedom* (Nueva York, Harper & Row, 1973, Tercera Parte). La lectura de cada uno de estos trabajos ha sido muy provechosa; sin embargo, ninguno me llevó a revisar lo que he escrito aquí.

Ambas partes en una disputa pueden intentar protegerse del surgimiento de parcialidad; ambas pueden, incluso, acordar que una *misma* persona sea juez entre ellos y acordar someterse a su decisión (o bien podría haber un proceso específico por medio del cual la parte insatisfecha con la decisión pudiera impugnarla). Sin embargo, por razones obvias, habrá fuertes tendencias para que las funciones mencionadas converjan en el mismo agente o agencia.

En la actualidad las personas llevan, algunas veces, sus disputas para ser resueltas fuera del orden jurídico del Estado, a otros jueces o tribunales que ellas escogen; por ejemplo, tribunales religiosos.[6] Si todas las partes de una disputa encuentran que algunas actividades del Estado o de su orden jurídico son tan repelentes que no quieren saber nada de ellas, pueden acordar formas de arbitraje o de decisión fuera del aparato del Estado. La gente tiende a olvidar las posibilidades de actuar con independencia del Estado. (De manera similar, las personas que desean ser reguladas en forma paternalista olvidan las posibilidades de contratar limitaciones particulares sobre su propia conducta, o designar a un determinado órgano de supervisión paternalista sobre ellas. Por el contrario, aceptan las pautas exactas de restricciones que a un legislador se le ocurre establecer. ¿Hay realmente alguien que, buscando un grupo de personas sabias y sensibles que regulen para su propio bien, escogería al grupo de personas, que integran los miembros de ambas cámaras del Congreso?) Ciertamente, podrían desarrollarse diversas formas de adjudicación judicial, diferentes del paquete particular que el Estado proporciona. El costo de desarrollar y de escoger estas formas realmente no cuenta para el uso que la gente hace de la forma estatal. Sería fácil tener un gran número de paquetes preestablecidos que las partes podrían seleccionar. Presumiblemente, lo que lleva a la gente a usar el sistema de justicia del Estado es la cuestión de la ejecución definitiva. Sólo el Estado puede imponer un juicio en contra de la volutad de una de las partes. El Estado no *permite* a nadie más imponer el juicio de algún otro sistema, de manera que cualquier disputa en la cual ambas partes no estén de acuerdo sobre el método de resolución, o en cualquier disputa en la cual una de las partes no confía en que la otra se someterá a la decisión (si la otra pacta perder algo de enorme valor si no se somete a la decisión ¿qué agencia impondrá *este* pacto?), las partes que deseen que sus pretensiones tengan efecto no tendrán otro recurso permitido por el orden jurídico del Estado que usar, precisamente, este orden jurídico. Esto puede presentar a las personas del todo opuestas a un sistema estatal dado, unas opciones particularmente punzantes y dolorosas. (Si el sistema jurídico del Estado impone los resultados de ciertos procedimientos arbitrales, la gente puede llegar a un acuerdo —suponiendo que se someta a este acuerdo— sin ningún contacto

[6] *Vid.* I. B. Singer, *In My Father's Court,* Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 1966. Para un reciente ejemplo de "contraculturas" *vid. Win Magazine,* 1º de noviembre de 1971, pp. 11-17.

directo efectivo con lo que pudieran ellos percibir como funcionarios o instituciones del Estado. Pero esto vale también si ellas firman un contrato que es puesto en vigor únicamente por el Estado.)

¿Requerirán las agencias de protección que sus clientes renuncien al ejercicio de sus derechos de represalia privada cuando sean afectados por quienes no son clientes de la agencia? Tal represalia podría muy bien conducir a contrarrepresalia por parte de otra agencia o individuo, y una agencia de protección no querría, *en este avanzado estadio,* ser atrapada en el caótico lance de tener que defender a su cliente contra las contrarrepresalias. Las agencias de protección se negarían a proteger contra contrarrepresalias, al menos que hayan sido autorizadas a la represalia. (¿No podrían tan sólo cobrar mucho más por la política de protección más extensa que proporcionaría tal cobertura?) Las agencias de protección, incluso, no necesitan requerir que, como parte de su acuerdo con la agencia, un cliente renuncie por contrato a su derecho de imposición privada de justicia contra sus *otros clientes.* La agencia únicamente necesita negar al cliente C, que, privadamente ejerce sus derechos contra otros clientes, cualquier protección en contra de contrarrepresalias dirigidas a él, por parte de esos otros clientes. Esto es similar a lo que ocurre si *C* actúa contra quien no es un cliente. El hecho adicional de que *C* actúe contra un cliente de la agencia significa que la agencia actuará con respecto a *C* como lo haría con respecto a cualquiera que no sea cliente que hiciera valer privadamente sus derechos sobre cualquiera de sus clientes. (Véase el capítulo v.) Esto reduce las ejecuciones privadas de derechos intraagencia a niveles minúsculos.

LA ASOCIACIÓN DE PROTECCIÓN DOMINANTE

Al inicio, varias y diferentes asociaciones o compañías de protección ofrecerán sus servicios en la misma zona geográfica. ¿Qué ocurrirá cuando haya un conflicto entre clientes de diferentes agencias? Las cosas son relativamente sencillas si las agencias llegan a la misma decisión sobre la resolución del caso (aunque cada una podría querer exigir la imposición de la pena). Pero ¿qué pasa si llegan a diferentes decisiones en cuanto a los méritos del caso, y una agencia intenta proteger a su cliente mientras la otra intenta castigarlo o hacerle pagar una indemnización? Únicamente tres posibilidades vale la pena considerar:

1. En tales situaciones las fuerzas de las dos agencias efectivamente luchan. Una de las agencias siempre gana tales contiendas. Como los clientes de la agencia perdedora están mal protegidos en conflictos con clientes de la agenciada ganadora, dejarán su agencia y entrarán en arreglos con la ganadora.[7]

[7] Ejercicio para el lector: describa cómo las consideraciones expuestas aquí y a continuación, que conducen a cada área geográfica que tiene una agencia dominante o una

2. Una agencia tiene su poder centrado en un área geográfica; la otra agencia, en otra área. Cada una gana las batallas peleadas cerca de su centro de poder, estableciéndose cierto gradiente.[8] Las personas que tratan con una agencia, pero viven bajo el poder de la otra, se mudarán más cerca del cuartel general de su agencia o cambiarán su patrocinio a la otra agencia de protección. (El limite entre ellas es tan conflictivo como el límite entre Estados.)

En ninguno de los dos casos queda mucho espacio geográfico entre ellas. Únicamente una agencia de protección opera sobre un área geográfica dada.

3. Las dos agencias pelean reñida y frecuentemente. Ganan o pierden casi en la misma proporción y sus entremezclados miembros tienen frecuentes tratos y disputas entre sí. Quizá sin luchar o después de unas cuantas escaramuzas, las agencias se percatan de que tales luchas ocurrirán continuamente por falta de medidas preventivas. De cualquier modo, para evitar batallas frecuentes, costosas y ruinosas entre las dos agencias, posiblemente acordarán, por medio de sus ejecutivos, resolver pacíficamente aquellos casos sobre los cuales lleguen a diferentes juicios. Ellos acuerdan nombrar, y someterse a sus decisiones, algún tercer juez o tribunal al cual acudirán cuando sus respectivos juicios difieran (o podrían establecer reglas que determinaran qué agencia tiene jurisdicción en tales circunstancias).[9] Así, surge un sistema de tribunales de revisión y reglas convenidas sobre jurisdicción y conflicto de leyes. Aunque diferentes- agencias operan, existe un solo sistema judicial federal unificado, del cual ellas son componentes.

En cada uno de estos casos, casi todas las personas de una zona geográfica se encuentran bajo algún sistema común que juzga sus pretensiones contradictorias y *aplica* sus derechos. De la anarquía, por la presión de agrupaciones espontáneas, asociaciones de protección mutua, división del trabajo, presiones del mercado, economías de escala e interés propio racional, surge algo que se parece mucho a un Estado mínimo o a un grupo de Estados mínimos geográficamente diferentes. ¿Por qué este mercado es distinto de otros mercados? ¿Por qué surgiría un virtual monopolio en este mercado, sin la intervención gubernamental que en otro lugar lo crea y lo mantiene?[10] El valor del producto comprado,

estructura federal de agencias dominantes, incluso si en principio el área contiene un grupo de agencias que "gane casi todas las batallas", es una relación conexa y no-transitiva.

[8] *Vid.* Kenneth R., Boulding, *Conflict and Defense,* Nueva York, Harper 1962, capítulo 12.

[9] Para una indicación de la complejidad de tal cuerpo de normas, *vid.* American Law Institute, *Conflict of Laws; Second Restatement of the Law* (Proposed Official. Draft, 1967-1969).

[10] *Vid.* Yale Brozen, "Is Government the Source of Monopoly?", en *The Intercollegiate Review,* vol. 5, núm. 2, 1968-1969, pp. 67-78; Fritz Machlup, *The Political Economy of Monopoly,* Baltimore, Johns Hopkins Press, 1952.

protección contra otros, es *relativo:* depende de lo fuertes que sean los otros. Sin embargo, a diferencia de otros productos que son comparativamente evaluados, no pueden coexistir unos servicios de protección máxima en competencia. La naturaleza de los servicios lleva a las agencias no sólo a competir por el patrocinio de clientes, sino que también las lleva a violentos conflictos entre sí. También, puesto que el valor del producto menor al máximo declina desproporcionadamente con el número que compra el producto máximo, los clientes no se mantendrán decididos por el menor bien y las agencias en competencia serán atrapadas en una espiral descendente. De allí las tres posibilidades que hemos mencionado.

Nuestro relato anterior supone que cada una de las agencias intenta de buena fe actuar dentro de los límites del derecho natural en el sentido en que Locke lo entiende.[11] Sin embargo, una "asociación de protección" podría agredir a otras personas. Con respecto al derecho natural, en el sentido en que lo concibe Locke, sería una agencia ilícita. ¿Qué contrapesos efectivos habría contra su poder? (¿Qué contrapesos hay contra el poder del Estado?) Otras agencias podrían unirse para actuar contra ella. La gente podría negarse a tratar con los clientes de una agencia ilícita, boicoteándolos para reducir las probabilidades de que la agencia intervenga en sus propios asuntos. Esto podría dificultar mucho a la agencia ilícita conseguir clientes. Sin embargo, este boicoteo parece un medio eficaz sólo en una muy optimista presunción sobre lo que no puede mantenerse en secreto y sobre el costo que le representa a un individuo el boicoteo parcial, comparado con los beneficios que significa recibir la cobertura más amplia ofrecida por una agencia "ilícita". Si la agencia "ilícita" es simplemente un agresor *abierto,* entregado al pillaje, al despojo, a la extorsión, sin ninguna verosímil pretensión de justicia, tendrá tiempos más difíciles que los Estados. La pretensión de legitimidad del Estado induce a sus ciudadanos a creer que ellos tienen cierto deber de obedecer sus edictos, pagar sus impuestos, luchar en sus batallas, etcétera y, así algunas personas cooperan con él en forma voluntaria. Una agencia abiertamente agresiva no podría depender de tal cooperación voluntaria, ni la recibiría, puesto que las personas se considerarían simplemente sus víctimas más que sus ciudadanos.[12]

EXPLICACIONES DE MANO INVISIBLE

¿Cómo difiere del Estado, si difiere en algo, una asociación de protección dominante? ¿Estaba Locke equivocado al imaginar un contra-

[11] Locke presupone que, aunque no todos, la preponderante mayoría de las personas, que viven en el estado de naturaleza, aceptarían el derecho natural. *Vid.* Richard Ashcroft, "Locke's State of Nature", en *American Political Science Review,* septiembre, 1968, pp. 898-915 (especialmente Primera Parte).

[12] *Vid.* Morris y Lynda Tannehill, *The Market for Liberty.* Sobre la importancia de

to necesario para establecer la sociedad civil? Equivocado como cuando pensaba (secs. 46, 47, 50) que un "acuerdo" o "consentimiento mutuo" era necesario para establecer la "invención del dinero". Dentro de un sistema de trueque, constituye un enorme inconveniente y significa un costo grande el buscar a alguien que tenga lo que usted quiere y que quiera lo que usted tiene; incluso en un mercado, el cual, debemos señalarlo, no necesita convertirse en un mercado para todos los que expresamente convengan en negociar allí. Las personas cambiarán sus bienes por aquello que saben es generalmente más codiciado que lo que ellas tienen; así, será más probable que puedan cambiarlo por lo que quieren. Por la misma razón, otros estarán mejor dispuestos a tomar a cambio esta cosa generalmente más deseada. De esta forma, las personas convergerán en intercambios de los bienes más negociables, dispuestos a cambiar sus bienes por ellos. Cuanto más dispuestos, más conozcan a otros que también estén dispuestos a hacerlo, en un proceso mutuamente reforzador. (Este proceso será reforzado y apresurado por intermediarios que buscan un provecho al facilitar intercambios, quienes encontrarán más expedito ofrecer bienes más negociables a cambio.) Por obvias razones, los bienes en los cuales convergen, a través de decisiones individuales, contendrán ciertas propiedades: valor inicial independiente (de otra manera no hubieran podido comenzar como más negociables), físicamente duraderos, no perecederos, divisibles, portátiles, etcétera. No será necesario ningún acuerdo expreso ni contrato social que fije un medio de intercambio.[13]

Hay cierta cualidad atractiva propia de las explicaciones de este tipo: muestran cómo ciertas pautas o diseños completos, de los cuales se podría haber pensado que hubieran sido producidos por el logrado intento de un individuo o de un grupo de realizar esta pauta, son, por el contrario, producidos y mantenidos por un proceso que en ningún sentido ha tenido "en mente" tal pauta o diseño completo. Siguiendo a Adam Smith, podemos denominar tales explicaciones *explicaciones de mano invisible.* ("Cualquier individuo [.. .] sólo piensa en su ganancia propia, pero en éste, como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones".) La cualidad especialmente satisfactoria de las explicaciones de mano invisible (cualidad que espero tenga este libro en su exposición del Estado) es parcialmente explicada por su nexo con la noción de explicaciones fundamentales, bosquejada en el capítulo I. Las explicaciones fundamentales de un campo son explicaciones de un campo en otros términos: no usan ninguna de las nociones del campo. Únicamente a través

la cooperación voluntaria a los funcionarios gubernamentales, *vid.,* por ejemplo: Adam Roberts (comp.), *Civilian Resistance as National Defense,* Baltimore, Penguin Books, 1969, y Gene Sharp. *The Politics of Non-Violent Action,* Boston, Porter Sargent, 1973.

[13] *Vid.* Ludwig von Mises, *The Theory of Money and Credit,* 2ª ed., New Haven, Gonn., Yale University Press, 1953, pp. 30-34, de donde he tomado este relato.

de tales explicaciones podemos dar cuenta y, consecuentemente, entender todo acerca de un campo. Cuanto menos nociones constitutivas de lo que se está explicando empleen nuestras explicaciones *(ceteris paribus)* entenderemos mejor. Considérense ahora pautas complicadas, las cuales se podría haber pensado surgirían sólo por un designio inteligente, únicamente a través del intento de realizarlo. Se podría intentar explicar directamente tales pautas por deseos, necesidades, creencias, etcétera, de los individuos, dirigidos hacia la realización de dicha pauta. Sin embargo, en tales explicaciones aparecerán descripciones de la pauta, *al menos entre comillas,* como objetos de creencia y deseo. La explicación misma dirá que algunos individuos desean provocar algo con las características de la pauta (algunas de ellas), que algunos individuos creen que el único (o el mejor o el...,) medio para llevar a cabo la realización de las características de la pauta es..., etcétera. Las explicaciones de mano invisible minimizan el uso de las nociones que constituyen el fenómeno por explicar. En contrasfe con las explicaciones directas, las de mano invisible no explican las pautas complicadas incluyendo las nociones de la pauta, ya maduras, como objeto de los deseos y creencias de la gente. Las explicaciones de los fenómenos por una mano invisible procuran así, un mayor entendimiento del que producen las que lo consideran provocados por designio, como objeto de las intenciones de los individuos. No es sorprendente, por tanto, que sean más satisfactorias.

Una explicación de mano invisible explica lo que parece ser el producto del designio intencional de alguien, como no causado por la intención de alguien. Al tipo *opuesto* de explicación podríamos llamarlo una "explicación de mano oculta". Una explicación de mano oculta explica lo que parece ser meramente un conjunto desconectado de hechos que (ciertamente) no es producto de un designio intencional, como si fuera producto del designio intencional de un individuo o grupo. Algunas personas también encuentran satisfactorias estas explicaciones, como lo muestra la popularidad de las teorías de conspiración.

Algunos podrían gustar tanto de ambos tipos de explicación, la de mano invisible y la de mano oculta, que podrían intentar la tarea digna de Sísifo, de explicar, por un lado, cada supuesto conjunto de hechos aislados sin designio o bien obra de la coincidencia como producto de un designio intencional y, por el otro, cada supuesto producto intencional de un designio como conjunto de hechos sin designio. Sería muy atractivo continuar esta iteración un poco más, aunque fuera sólo para completar el ciclo.

Puesto que no proporciono una descripción explícita de las explicaciones de mano invisible,[14] y toda vez que la noción desempeña un papel

[14] Para los comienzos de un tratamiento de cuestiones que una explicación sobre las explicaciones de mano invisible tiene que considerar, *vid.* los ensayos de F. A. Hayek: "Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct" y "The Results of Human Action but not of Human Design", *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chica-

significativo en lo que sigue, voy a mencionar algunos ejemplos para dar al lector una clara idea de lo que tengo en mente cuando menciono este tipo de explicación. (Los ejemplos proporcionados para ilustrar este tipo de explicación no necesitan ser explicaciones *correctas.)*

1. Las explicaciones, dentro de la teoría evolutiva (por vía de mutación aleatoria, selección natural, derivación genética, etc.) de características de organismos y poblaciones. James Crow y Motoo Kimura estudian las formulaciones matemáticas en *An Introduction to Population Genetics Theory* Nueva York: Harper & Row, 1970.
2. Explicaciones dentro de la ecología de la regulación de las poblaciones animales, *vid,* Lawrence Slobodkin, *Growth and Regulation of Animal Population.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1966, para una revisión general.
3. El modelo explicativo de Thomas Schelling *(American Economic Review,* mayo de 1969, pp. 488-493) muestra cómo las normas segregativas residenciales extremas son producibles por individuos que no las desean, pero que quieren vivir, por ejemplo, en vecindarios en que el 55 % de su población es de su propio grupo y cambian su lugar de residencia para lograr su propósito.
4. Ciertas explicaciones condicionantes-operantes de varias pautas complicadas de comportamiento.
5. El análisis de Richard Herrnstein de los factores genéticos en pautas sociales de estratificación de clase. *(I.Q. in the Meritocracy,* Atlantic Monthly Press, 1973).
6. Explicaciones de cómo es realizado el cálculo económico en el mercado (véase Ludwing von Mises, *Socialism,* Parte II, *Human Action,* caps. 4, 7-9).
7. Explicaciones microeconómicas de los efectos de la intervención externa en un mercado y del establecimiento y naturaleza de los nuevos equilibrios.
8. La explicación de Jane Jacobs de lo que hace que ciertas partes de las ciudades sean seguras. *The Death and Life of Great American Cities* (Nueva York: Random House, 1961).
9. La teoría austriaca del ciclo de comercio.
10. La observación de Karl Deutsch y William Madow de que en una organización con un gran número de decisiones importantes que tomar entre pocas alternativas (que pueden posteriormente ser evaluadas en cuanto a su corrección), si un gran número de personas tiene oportunidad de decir de qué manera debe tomar la decisión, cierto número de individuos ganará reputación como sabios consejeros, aun si todos deciden de manera fortuita qué consejo ofrecer. ("Note on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organizations", *Behavioral Science,* enero de 1961, pp. 72-78).

go, University of Chicago Press, 1967), así como los capítulos 2 y 4 de *Constitution of Liberty* (Chicago, University of Chicago Press, 1960); *vid.,* también, la explicación de los mecanismos de diseño y filtración en el capítulo x de este libro. Para ver qué tan cercanos estamos de los comienzos, téngase en cuenta que nada de lo dicho aquí explica por qué no toda explicación científica (que no recurre a las intenciones) de una relación funcional entre variables es una explicación de mano invisible.

11. Las pautas surgidas al operar una modificación a la modificación hecha por Frederick Frey al principio de Peter: la gente ha alcanzado tres niveles más allá de su nivel de incompetencia cuando por fin su incompetencia se detecta.
12. La explicación de Roberta Wohlstetter en contra de las teorías de la "conspiración" de por qué Estados Unidos no actuó, con base en las pruebas que tenía de un inminente ataque japonés a Pearl Harbor. *(Pearl Harbor: Warning and Decision,* Stanford: Stanford University Press, .1962).
13. La explicación de "la preeminencia intelectual de los judíos" que se concentra en el gran número de los varones católicos más inteligentes que, durante siglos, no tuvieron hijos, en contraste con el estímulo dado a los rabinos de casarse y reproducirse.
14. La teoría de cómo los bienes públicos no son proporcionados únicamente por la acción individual.
15. La indicación de Armen Alchian de una mano invisible diferente (en nuestra posterior terminología, de un filtro) de la de Adam Smith. ("Uncertainty, Evolution, and Economíc Theory", *Journal of Political Economy,* 1950, pp. 211, 221.)
16. La explicación de F. A. Hayek de cómo la cooperación social utiliza más conocimiento del que cualquier individuo posee, mediante el ajuste que las personas hacen de sus actividades en base de cómo otras actividades de la gente símilarmente ajustadas afectan sus situaciones locales, y al seguir ejemplos que se les presentan, y crea así nuevas formas institucionales modos generales de comportamiento, etcétera. *(The Constitution of Liberty,* cap. 2).

Una actividad de investigación gratificante sería catalogar los diferentes modos (y combinaciones) de explicaciones de mano invisible, especificando qué clase de explicaciones de mano invisible pueden explicar qué tipos de pautas. Podemos mencionar aquí dos tipos de procesos de mano invisible por los cuales se puede producir una pauta *P:* procesos de filtración y procesos de equilibrio. Mediante el proceso de filtración únicamente pueden pasar cosas que satisfacen *P,* porque los procesos o estructuras eliminan todos los no *P.* En el proceso de equilibrio cada parte componente responde o se ajusta a las condiciones "locales", cambiando, con cada ajuste, el ambiente local de otros componentes cercanos, de tal forma que la suma de escarceos de los ajustes locales constituye o realiza *P.* (Algunos procesos de estos escarceos de ajustes locales no llegan a una pauta de equilibrio, ni siquiera a una de movimiento.) Hay diferentes modos en que un proceso de equilibrio puede ayudar a mantener una pauta y también habría un filtro que eliminaría de la pauta las desviaciones que son demasiado graneles para ser devueltas por los mecanismos de equilibrio interno. Posiblemente, la forma más elegante de explicación de este tipo presupone dos procesos de equilibrio, manteniendo cada uno internamente su pauta frente a pequeñas desviaciones, y siendo cada uno un filtro que elimina las grandes desviaciones que ocurren en el otro.

Podríamos subrayar, de paso, que la noción de procesos de filtración nos permite entender una de las formas en que la corriente de filosofía de las ciencias sociales conocida como individualismo metodológico, puede equivocarse. Si hay un filtro que elimina (destruye) todos los *Q* que no son *P,* entonces la explicación de por qué todos los *Q* son *P* (es decir, de por qué satisfacen la pautas *P)* se remitirá a este filtro. Por cada determinado Q puede haber una explicación particular de por qué *éste* es P, de cómo llegó a ser P, de qué lo mantiene P. Sin embargo, la explicación de por qué todos los *Q* son *P* no será la conjunción de esas explicaciones individuales, aunque éstos sean todos los *Q* que haya, porque es parte de lo que hay que explicar. La explicación se referirá al filtro. Para poner esto en claro podríamos imaginar que no tenemos *ninguna* explicación de por qué los *Q* individuales son *P*. Es sólo una ley estadística (toda vez que la tenemos que llamar de alguna manera) que algunos *Q* son *P;* incluso podríamos ser absolutamente incapaces de descubrir alguna regularidad estadística estable. En este caso sabríamos por qué todos los *Q* son *P* (y sabríamos que hay *Q,* y posiblemente por qué hay *Q)* sin saber de algún *Q,* por qué es *P*. La postura del individualismo metodológico requiere que no haya ningún proceso de filtración básico (irreductible).

¿Es UN ESTADO LA ASOCIACIÓN PROTECTORA DOMINANTE?

¿Hemos proporcionado una explicación de mano invisible del Estado? Hay al menos dos formas en que puede considerarse que el esquema de las asociaciones de protección privada difiere de un Estado mínimo, podría no satisfacer la concepción mínima de un Estado: *1)* parece permitir a algunas personas imponer sus propios derechos, y *2)* al parecer no protege a todos los individuos dentro de su ámbito. Ciertos autores dentro de la tradición de Max Weber[15] consideran que tener un monopolio sobre el uso de la fuerza en un área geográfica, un monopolio incompatible con la imposición privada de derechos, es fundamental para la existencia de un Estado. Marshall Cohen señala, en un ensayo inédito, que un Estado puede existir sin monopolizar *efectivamente* el uso de la fuerza que él no ha autorizado usar a otros. Dentro de los límites de un Estado pueden existir grupos tales como la mafia, el KKK, los Consejos de Ciudadanos Blancos, sindicatos huelguistas y grupos violentos que también usan la fuerza. *Exigir* tal monopolio no es suficiente (si *usted* lo exigiera, usted no devendría Estado), tampoco ser el único pretendiente es condición necesaria. Tampoco se necesita que cada uno otorgue legitimidad a la pretensión del Estado a tal monopolio, sea porque, como pacifistas, piensen que nadie

[15] Véase Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization,* Nueva York, Free Press, 1947, p. 156, y Max Rheinstein (comp.), *Max Weber on law in Economy and Society,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954, capítulo 13.

tiene el derecho de usar la fuerza o, como revolucionarios, crean que un Estado dado carece de tal derecho, o porque crean que están facultados a unirse y ayudar, sin importar lo que el Estado diga. Formular condiciones suficientes para la existencia del Estado se convierte, así, en tarea difícil y complicada.[16]

Para nuestros propósitos, únicamente necesitamos concentrar aquí la atención en una condición necesaria que el sistema de agencias de protección privada (o cualquier componente dentro de ellas) aparentemente no satisface. Un Estado reclama un monopolio sobre la decisión de quién puede usar la fuerza y cuándo. El Estado dice que únicamente él puede decidir quién puede usar la fuerza y en qué condiciones; se reserva para sí el derecho único de legislar sobre la legitimidad y permisibilidad de cualquier uso de la fuerza dentro de sus límites. Más aún, el Estado reclama el derecho de castigar a todos aquellos que violen su pretendido monopolio. El monopolio puede ser violado de diferentes maneras: *1)* una persona puede hacer uso de la fuerza aunque no sea autorizada por el Estado a hacerlo, y *2)* aunque sin usar por sí mismo la fuerza, un grupo o una persona puede establecer otra autoridad (y quizá pretender, incluso, que es la única legítima) para decidir cuándo y por quién el uso de la fuerza es apropiado y legítimo. No es claro si un Estado debe exigir el derecho de castigar al segundo tipo de infractor y es dudoso si cualquier Estado realmente se abstendría de castigar a un grupo considerable de infractores dentro de sus límites. Paso por alto la cuestión de qué tipos de "puede", "legitimidad" y "permisibilidad" se trata. La permisibilidad moral no es cuestión de decisión y el Estado no necesita ser tan egomaniático como para pretender el derecho único de decidir cuestiones morales. Para hablar de permisibilidad jurídica se requeriría, para evitar circularidad, una explicación del orden jurídico que no usara la noción de Estado.

Procederé, para nuestro propósito, diciendo que una condición necesaria de la existencia de un Estado es que éste (alguna persona u organización) anuncie que, hasta donde pueda teniendo en cuenta el costo de hacerlo, su factibilidad, las otras cosas más importantes que él debiera hacer, etcétera), castigará a cualquiera a quien descubra que ha hecho uso de la fuerza sin autorización expresa. (Esta autorización puede ser particular u otorgada a través de alguna regulación o autorización generales.) Esta explicación aún no es completamente satisfactoria: el Estado puede reservarse el derecho de perdonar a alguien *ex post facto;* para castigar tendría no sólo que descubrir el uso "no autorizado" de la fuerza sino también probar, mediante procedimiento probatorio específico, que éste uso ocurrió, etcétera. Sin embargo, esta explicación nos permite proseguir. Las agencias

[16] Compárese el tratamiento de H. L. A. Hart sobre el problema paralelo de la existencia de un orden jurídico. *The Concept of Law,* Oxford, The Clarendom Press, 1961. pp. 113-120 *(cfr. El concepto de derecho, cit.,* pp. 145-153 **[T.]).**

de protección, al parecer, no hacen tal anuncio, ni individual ni colectivamente. *Parece que tampoco se encuentran moralmente legitimadas para hacerlo.* De esta manera, el sistema de asociaciones de protección privada, si bien éstas realizan acciones que no son moralmente ilegítimas, parece que carecen de cualquier elemento monopólico y, de esa forma, no constituyen o contienen un Estado. Para examinar la cuestión del elemento monopólico, tenemos que considerar la situación de algún grupo de personas (o de alguna persona) que, viviendo dentro de un sistema de agencias de protección privada, se niega a unirse a alguna sociedad dé protección e insiste en juzgar, por sí mismo, si sus derechos han sido violados y (si así lo juzga) hacer valer personalmente sus derechos, castigando o exigiendo compensación a aquellos que los infringieron.

La segunda razón para pensar que el sistema descrito no es un Estado es que, bajo este sistema (aparte de los efectos de derrama) únicamente aquellos que pagan por la protección son protegidos. Aún más, se pueden comprar diferentes grados de protección. Economías externas nuevamente excluidas, nadie paga por la protección de otros, salvo que ellos escojan hacerlo; a nadie se le exige que compre o contribuya a comprar protección para otros. La protección y la imposición de los derechos de la gente son considerados como un bien económico que será aportado por el mercado, como lo son otros bienes importantes, tales como la comida y el vestido. Sin embargo, bajo la protección usual de un Estado, toda persona que vive dentro de sus límites geográficos (incluso algunas veces estando fuera) obtiene (al menos está facultado a obtener) su protección. Salvo que alguna parte privada donara fondos suficientes para cubrir el costo de tal protección (pagar detectives, cuerpos policiacos para detener a los delincuentes, tribunales y prisiones) o que el Estado encontrara algún servicio por cuya prestación pudiera cobrar, para cubrir estos costos,[17] uno esperaría que un Estado que ofreciera protección tan amplia sería redistributivo. Sería un Estado en el cual algunas personas pagarían más, para que otras pudieran ser protegidas. Verdaderamente, el Estado mínimo más seriamente explicado por el grueso de los teóricos políticos, el Estado gendarme de la teoría liberal clásica, parece ser redistributivo de esta forma. Pero ¿cómo puede una agencia de protección, un negocio, cobrarle a alguien por proporcionar su producto a otros?[18] (Ignoramos cosas como: algún pago parcial de otro en virtud de que es muy costoso, para la agencia, refinar su clasificación de clientes y sus honorarios para que reflejen el costo de los servicios que a ellos les presta.)

[17] He escuchado la sugerencia de que el Estado pudiera financiarse manejando una lotería. Sin embargo, como el Estado no tendría ningún derecho a prohibirle a los empresarios privados que hicieran lo mismo, ¿por qué pensar que el Estado tendría más éxito en atraer clientes mediante éste que mediante cualquier otro negocio competitivo?

[18] Sobre la afirmación de que los médicos hacen esto, *vid.* Reuben Kessell, "Price Discrimination in Medicine", *Journal of Law and Economcs,* vol. I, núm. 1, octubre de 1958, pp. 20-53.

De esa forma, parece que la agencia de protección dominante de un territorio no sólo carece del requisito monopólico sobre el uso de la fuerza, sino que no proporciona protección para todos en su territorio; y, así, la agencia dominante parece que no llega a ser un Estado. Sin embargo, esas apariencias son engañosas.

III. LAS RESTRICCIONES MORALES Y EL ESTADO

EL ESTADO MÍNIMO Y EL ESTADO ULTRAMÍNIMO

EL ESTADO gendarme de la teoría liberal clásica, limitado a las funciones de protección de todos sus ciudadanos contra la violencia, el robo y el fraude y a la de hacer cumplir los contratos, etcétera, parece ser redistributivo.[1] Podemos imaginar, al menos, un orden social intermedio entre el esquema de las asociaciones de protección privadas y el Estado gendarme. Puesto que el Estado gendarme es frecuentemente llamado: Estado mínimo, llamaré *Estado ultramínimo* a este otro orden. Un Estado ultramínimo mantiene un monopolio sobre todo el uso de la fuerza, con excepción del que es necesario en la inmediata defensa propia y, por tanto, excluye la represalia privada (o la proporcionada por una agencia) por daño y para exigir compensación. Sin embargo, *únicamente* ofrece protección y servicios de ejecución a aquellos que compran sus pólizas de protección y aplicación. Las personas que no contratan protección con el monopolio no obtienen protección. El Estado mínimo (Estado gendarme) es equivalente al Estado ultramínimo con la adición de un plan de cupones del tipo de Milton Friedman (claramente redistributivo), financiado con ingresos fiscales.[2] Según este plan, todas las personas, o algunas (por ejemplo: todas aquellas que lo necesitan), reciben cupones financiados por impuestos, los cuales únicamente pueden usarse para comprar pólizas de protección al Estado ultramínimo.

En la medida en que el Estado gendarme parece ser redistributivo, hasta el grado de que constriñe a ciertos individuos a pagar por la protección de otros, sus defensores tienen que explicar por qué esta función redistributiva del Estado es única. Si cierta redistribución es legítima para proteger a todos, ¿por qué no lo es, también, para otros propósitos atractivos y deseables?, ¿qué fundamento racional selecciona específicamente los servicios de protección como único objeto de actividades redistributivas legítimas? El fundamento racional, una vez encontrado, puede mostrar que esta prestación de servicios de protección *no* es redistributiva. Más precisamente, el término "redistributivo" se aplica a los tipos de *razones* para un orden, más que al orden mismo. Podríamos elípticamente llamar "redistributivo" a un orden si las principales razones (únicas posibles)

[1] Aquí y en la siguiente sección retomo y anticipo una explicación que aparece en mi articulo: "On the Randiam Argument", en *The Personalist,* núm. 52, primavera, 1971, nota 4.

[2] *Vid.* Milton Friedman, *Capitalism and Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 1962, cap. 6. Los cupones de la escuela de Friedman, por supuesto, permiten escoger quién habrá de proporcionar el producto y, así, difieren de los cupones de protección imaginados aquí.

que lo respaldan son, en sí mismas, redistributivas (similarmente, funciones "paternalistas"). El hallazgo de fuertes razones no redistributivas nos obligaría a cambiar este nombre. Si decimos de una institución que toma dinero de algunos y lo da a otros que es redistributiva, dependerá de *por qué* pensamos que lo hace. Devolver dinero robado o compensar por la violación de derechos no son razones redistributivas. Hasta ahora he dicho que el Estado gendarme *parece* ser redistributivo, para dejar abierta la posibilidad de que pudieran encontrarse razones de tipo no redistributivo que justificaran la prestación de servicios de protección de algunos para otros (exploro algunas de estas razones en los capítulos IV y V de la Primera Parte).

Un defensor del Estado ultramínimo puede parecer que se encuentra en una situación contradictoria, aun si evita la pregunta de qué hace que la protección sea incomparablemente apropiada para la prestación redistributiva. El defensor del Estado ultramínimo, grandemente interesado en proteger los derechos contra su violación, hace de ésta la única función legítima del Estado y proclama que todas las otras funciones son ilegítimas porque implican, en sí mismas, la violación de derechos. Puesto que concede un lugar preponderante a la protección y a la no violación de derechos ¿cómo puede apoyar el Estado ultramínimo que, pareciera, deja desprotegidos o mal protegidos algunos derechos de las personas? ¿Cómo puede sostener esto *en nombre* de la no violación de derechos?

RESTRICCIONES MORALES Y FINES MORALES

Esta cuestión presupone que un interés moral puede funcionar únicamente como un *fin* moral, como un estado final para que ciertas actividades, como resultado, se realicen. Ciertamente, pudiera parecer una verdad necesaria que "derechos", "deber", etcétera, tengan que explicarse en términos de lo que es (o intenta ser) producto del bien mayor, con todos los fines en él integrados.[3] De esta manera, se piensa frecuentemente que lo que está mal en el utilitarismo (que *es* de esta forma) es su muy estrecha concepción del bien. El utilitarismo, se dice, no toma en cuenta, propiamente, los derechos y la no violación de ellos; por el contrario, les deja un *status* derivado. Muchos de los contraejemplos dirigidos al utilitarismo caen bajo esta objeción, por ejemplo: castigar a un hombre inocente para salvar a todo un vecindario de una venganza violenta. Una teoría, sin embargo, puede considerar fundamental la no violación de derechos, pero tratarla en un lugar equivocado o en forma equivocada. De esta manera, supóngase que alguna condición para minimizar la cantidad total (sopesada) de las violaciones de derechos está integrada en el estado final deseable que se debe alcanzar. Tendríamos, entonces, algo así como un "utilitarismo de

[3] Para una clara exposición de que esta postura está en un error, *vid.* John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge Mass., Harvard University Press, 1961, pp. 30 y 565-566.

derechos"; las violaciones de derechos (por *minimizar)* simplemente remplazarían a la felicidad total como el estado final pertinente en la estructura utilitarista. (Obsérvese que no sostenemos que la no violación de nuestros derechos sea nuestro único bien mayor; tampoco lo colocamos lexicográficamente primero para excluir intercambios. Si hay una sociedad deseable escogeríamos habitarla, aun cuando algunos de nuestros derechos fueran algunas veces violados en ella, en vez de irnos a una isla desierta donde podríamos sobrevivir solos.) Esto aún requeriría de nosotros que violáramos los derechos de algunos cuando, al hacerlo así, minimizáramos la cantidad total (sopesada) de la violación de derechos en la sociedad. Por ejemplo, violar los derechos de alguien podría disuadir a otros de *su* intento de violar gravemente derechos; podría suprimir su motivo para hacerlo; podría distraer su atención; etcétera. Una chusma que arrasa parte de la ciudad, matando y quemando, *violará* el derecho de aquellos qué viven ahí. Por tanto, alguien podría tratar de justificar el castigo que un individuo que *sabe* que es inocente del crimen que enfureció a la chusma, sobre la base de que al castigar a esta persona inocente ayudaría a evitar una violación de derechos aún más grande por parte de otros y, conduciría, así, a un mínimo resultado sopesado en lo que a la violación de derechos en la sociedad se refiere.

En contraste con la incorporación de derechos en el estado final por alcanzar, uno podría colocarlos como restricciones indirectas a la acción por realizar: no se violen las restricciones *R.* Los derechos dé los demás determinan las restricciones de nuestras acciones. (Una tesis *orientada hacia fines,* a la que se agreguen estas restricciones sería: entre aquellos actos que están a nuestro alcance, que no violan las restricciones *R,* actúese de tal manera que se maximice el fin *F.* Aquí los derechos de otros limitarán nuestra conducta orientada hacia fines. No quiero implicar que la tesis moral correcta incluye fines obligatorios que tienen que ser perseguidos, aun con las restricciones.) Esta tesis difiere de la que trata de integrar las restricciones indirectas *R al fin F.* La tesis de las restricciones indirectas nos prohibe violar estas restricciones morales en la consecución de nuestros fines; mientras que la tesis cuyo objetivo es minimizar la violación de esos derechos nos permite violar los derechos (las restricciones), de manera que disminuya su violación total en la sociedad.[4]

La afirmación de que el defensor del Estado ultramínimo es contradic-

[4] Por desgracia, muy pocos modelos de la estructura de posturas morales han sido especificados hasta ahora, aunque, seguramente, hay otras estructuras interesantes. De ahí que un argumento en favor de una estructura de restricciones indirectas que consista en gran parte en atacar una estructura de maximización de estados finales no es concluyente, toda vez que esas alternativas no son exhaustivas. (Mas adelante describiremos una opinión que no encaja satisfactoriamente en ninguna estructura.) Todo un contingente de estructuras tiene que ser formulado con precisión y analizado; quizá entonces alguna nueva estructura parezca más apropiada.

La cuestión de si una opinión de restricciones indirectas puede ser puesta en forma de una opinión finalista sin restricciones indirectas es engañosa. Uno podría pensar, por

torio presupone, como podemos ver ahora, que éste es un "utilitarista de los derechos"; presupone que su finalidad es, por ejemplo, minimizar la cantidad (sopesada) de la violación de derechos en la sociedad y que debe perseguir este fin, aun a través de medios que, por sí mismos, violan los derechos de las personas. En vez de eso, el defensor del estado ultramínimo puede colocar la no violación de derechos como una restricción a la acción, más que (o, además de) integrarlo al estado final por realizar. La posición sostenida por este defensor del Estado ultramínimo será congruente, si su concepción de derechos sostiene que forzarle, a usted, a contribuir al bienestar de otros, viola sus derechos; mientras que, el que alguien no prapor--cione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por *sí mismo* sus derechos, aun si esto evita que sea más difícil para alguien violarlos. (Esta concepción será consistente siempre que no conciba que el elemento monopólico del Estado ultramínimo es, en sí mismo, una violación de derechos.) Que ésta sea una posición congruente no significa, por supuesto, que sea una posición aceptable.

¿POR QUÉ RESTRICCIONES INDIRECTAS?

¿No es *irracional* aceptar una restricción indirecta *R,* más que una postura que ordene minimizar las violaciones de *R?* (La última actitud trata a *R* como condición, más que como restricción.) Si la no violación de *R* es tan importante, ¿no debería ser, antes bien, el fin?, ¿cómo puede una preocupación por la no violación de *R* conducir a la negativa de violar *R* aun cuando esto evitara otras violaciones más amplias de *R?* ¿Cuál es el fundamento racional para colocar la no violación de derechos como una

ejemplo, que cada quien podría distinguir, en la consecución de sus fines, entre la violación de derechos cometida por *él* y aquella hecha por alguien más. Désele al primero peso infinito (negativo) en la consecución de su fin y ninguna cantidad de acciones que impidiera a otros violar derechos podría superar la violación de derechos cometida por él. Además del componente finalista, el cual recibe peso infinito, también aparecen expresiones deícticas, por ejemplo: "el que yo haga algo". Una exposición cuidadosa que delimite las "posturas restrictivas" excluiría estas formas tramposas de transformar restricciones indirectas en forma de una concepción estado finalista como suficiente para constituir una concepción de estado final. Métodos matemáticos para transformar un limitado problema de minimización en una secuencia de minimizaciones ilimitadas de una función auxiliar son presentadas por Anthony Fiacco y Garth McCormick en *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minization Techniques* (Nueva York, Wiley, 1968). El libro es interesante, tanto por sus métodos como por sus limitaciones para esclarecer el área que nos ocupa; obsérvese la manera en la cual las funciones punitivas incluyen las restricciones, la variación en el peso de las funciones punitivas (sec. 7.1), etcétera.

La cuestión de si estas restricciones indirectas son absolutas o si pueden ser violadas para evitar horrores morales catastróficos y, si éste es el caso, cómo sería la estructura resultante; es la que espero evitar por completo.

restricción indirecta a la acción en vez de incluirla solamente como un fin de nuestras acciones?

Las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables. Debe decirse más para esclarecer estas palabras sobre fines y medios. Considérese un ejemplo paradigmático de un medio: una herramienta. No hay restricciones indirectas sobre cómo podemos usar una herramienta, además de las restricciones morales sobre cómo podemos usarla en otros. Hay procedimientos para conservarla para uso futuro ("no la dejes bajo la lluvia"); y hay medios más o menos eficientes para usarla. Pero no existe ninguna restricción sobre lo que podemos hacerle para alcanzar mejor nuestros fines. Ahora bien, imaginemos que existe una restricción superable *R* sobre algún uso de la herramienta. Por ejemplo, la herramienta se le podría prestar a usted únicamente a condición de que *R* no sea violado, a menos que el beneficio que se obtenga, al hacerlo, sea superior a cierta cantidad específica o salvo que sea necesario para lograr la realización de un fin específico. En este caso, el objeto no es *completamente* nuestra herramienta para emplearla según nuestro deseo o capricho; pero, comoquiera que sea, es una herramienta, aun con respecto a la restricción superable. Si agregamos a su uso restricciones insuperables, entonces el objeto no puede ser usado como herramienta *en esa forma: a este respecto* no es una herramienta en absoluto. ¿Puede uno agregar restricciones suficientes de manera que un objeto no pueda ser usado en absoluto como herramienta en *ningún respecto?*

¿Puede la conducta hacia una persona ser constreñida de tal forma que no sea usada para ningún fin, a menos que lo escoja? Ésta sería una condición indebidamente rigurosa, si requiere que todo aquel que nos proporcione un bien apruebe positivamente todo uso al cual lo destinemos. Incluso el requerimiento de que no debe objetar ningún uso que planeemos, restringiría seriamente el intercambio bilateral, sin mencionar las secuencias de tales intercambios. Basta que la otra parte gane lo suficiente del intercambio para que esté dispuesta a llevarlo a cabo, aun cuando objete a uno o más de los usos a los cuales se haya destinado el bien. En tales condiciones, la otra parte no está siendo usada sólo como medio, en ese respecto. Sin embargo, otra persona que no escogiera interactuar con usted si supiera los usos a los cuales usted *intenta* destinar sus acciones o su bien, *está* siendo usada como medio, aun si (en su ignorancia) recibe lo suficiente para escoger interactuar con usted. ("Todo el tiempo estuvo usted únicarríente *usándome",* puede decir alguien que escogió interactuar únicamente porque ignoraba los fines del otro y los usos a los que él mismo habría estado destinado.) ¿Incumbe moralmente a alguien revelar los usos que intenta dar a una interacción si tiene buenas razones para creer que el otro rechazaría interactuar si los conociera? ¿Está *usando* a la otra persona si no lo revela? ¿Y qué decir de los casos en que el otro

no escoge ser usado en absoluto? ¿Al sentir placer viendo pasar a una persona atractiva, la usamos solamente como medio?[5] ¿Alguien usa de esta manera un objeto de fantasía sexual? Estas y otras preguntas relacionadas plantean cuestiones muy interesantes para la filosofía moral; pero no, pienso yo, para la filosofía política.

La filosofía política se ocupa únicamente de *ciertas* formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos. Una restricción indirecta específica a la acción dirigida hacia otros expresa el hecho de que éstos no pueden ser usados en la forma específica que la restricción indirecta excluye. Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de los otros en las formas que las restricciones especifiquen. Estos modos de inviolabilidad quedan expresados por la siguiente prohibición: "No uses a la gente en formas específicas." Una concepción de estado final, por otra parte, expresará la idea (si decide expresar esta idea, en absoluto) de que las personas son fines y no meramente medios, por una prohibición diferente: "Minimizar el uso de las personas como medios en formas específicas." Seguir este precepto puede implicar usar a alguien como medio en una de las formas especificadas. De haber sostenido Kant este punto de vista, habría dado a la segunda fórmula del imperativo categórico la forma siguiente: "Actúa de tal manera que minimices el uso de la humanidad simplemente como medio" en vez de la forma que en consecuencia usó: "Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como medio, sino, siempre, al mismo tiempo, como fin." [6]

Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de otras personas. Pero ¿por qué no se puede infringir esta inviolabilidad por un bien social mayor? Cada uno de nosotros, individualmente, escogemos, algunas veces, padecer algún dolor o un sacrificio para obtener un beneficio mayor o para evitar un daño más grande: vamos al dentista para evitar, a la postre, un sufrimiento peor; hacemos algún trabajo desagradable por sus resultados; algunos se someten a dieta para mejorar su salud o su aspecto; algunos ahorran dinero para mantenerse en la vejez. En cada.caso, algún costo es impuesto en razón de un bien mayor superior. ¿Por qué no sostener, de forma *similar,* que ciertas personas tengan que soportar algunos costos que beneficien a otras personas en razón de un bien social superior? Sin embargo, no hay ninguna *entidad social* con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más. Lo que ocurre es que algo se le hace a él por el bien

[5] ¿Quién ¡o hace a quién? Con frecuencia una cuestión útil que plantear es la siguiente:
—¿Cuál es la diferencia entre un maestro zen y un filósofo analítico?
.—Uno dice enigmas, el otro enigmas dice.

[6] *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* trad. H. J. Paton, *The Moral Law,* Londres, Hutchinson, 1956, p. 96.

de otros. Hablar de un bien social superior encubre esta situación (¿intencionalmente?). Usar a una persona en esta forma no respeta, ni toma en cuenta suficientemente, el hecho de que es una persona separada,[7] que ésta es la única vida que tiene. *Él* no obtiene algún bien predominante por su sacrificio y nadie está facultado a forzarle a esto —menos aún, el Estado o el gobierno que reclama su obediencia (en tanto que los otros individuos no) y que, por tanto, tiene que ser escrupulosamente *neutral* entre sus ciudadanos.

RESTRICCIONES LIBERTARIAS

Sostengo que las restricciones morales indirectas sobre lo que podemos hacer reflejan el hecho de nuestras existencias separadas. Estas restricciones reflejan el hecho de que ningún acto moralmente compensador puede tener lugar entre nosotros; no hay nada que moralmente prepondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien *social* general superior. No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por los demás. Esta idea básica, a saber: que hay diferentes individuos con vidas separadas y que, por tanto, ninguno puede ser sacrificado por los demás, sirve de fundamento para la existencia de restricciones morales indirectas, pero también, creo yo, conduce a restricciones libertarias indirectas que prohiben agresión contra otros.

Cuanto más vigorosa sea la fuerza de la visión que conciba la máximación del estado final, más vigorosa tiene que ser la idea básica capaz de resistirlo, subyacente en la existencia de restricciones morales indirectas y, por tanto, más seriamente tiene que ser considerada la existencia de los distintos individuos que no son recursos para los demás. Una noción subyacente, lo bastante vigorosa para afirmar las restricciones morales indirectas contra la poderosa fuerza intuitiva de un concepto que conciba la maximación de estados finales, bastará para derivar una restricción libertaria a la agresión contra otro. Cualquiera que rechace esta restricción indirecta *particular* posee tres opciones: *1)* tiene que rechazar *toda* restricción indirecta; *2)* tiene que dar una explicación diferente de por qué existen restricciones morales indirectas, y no, simplemente, una estructura de maximización orientada a fines, explicación que en sí misma no entraña la restricción libertaria indirecta, o *3)* tiene que aceptar la idea básica fuertemente planteada de la separabilidad de los individuos y sostener, sin embargo, que iniciar la agresión a otro es compatible con esta idea básica. De esta manera, tenemos un esquema promisorio de un argumento que va de la forma moral al contenido moral: la forma de moralidad incluye F (restricciones morales indirectas): la mejor explicación[8] de que F sea mo-

[7] *Vid.* John Rawls, *A Theory of Justice,* secs. 5, 6 y SO.
[8] *Vid.* Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation", en *Philosophical Review,* 1965, pp. 88-95, y *Thought,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1973, caps. 8 y 10.

ral es *p* (un fuerte enunciado de la distintividad de los individuos); y de *p* se sigue un contenido moral particular, a saber: la restricción libertaria.

El contenido moral particular alcanzado en este argumento, el cual enfoca el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con una *propia* vida que vivir, no es la restricción libertaria *completa.* Prohibirá que se sacrifique una persona en beneficio de otra. Más pasos serían necesarios para llegar a una prohibición a la agresión paternalista: emplear la fuerza o amenazar con emplearla en beneficio de la persona contra la cual es esgrimida la fuerza. Por ello, se tiene que enfocar el hecho de que **hay** distintos individuos, cada uno con su propia vida *que vivir.*

Frecuentemente se sostiene que el principio de no agresión es un principio apropiado para gobernar las relaciones entre las naciones. ¿Qué diferencia se supone que hay entre individuos soberanos y naciones soberanas, que hace que la agresión sea permisible entre individuos? ¿Por qué pueden los individuos conjuntamente, a través de sus gobiernos, hacer a algunos lo que ninguna nación puede hacer a otra? En todo caso, hay una razón más fuerte para la no agresión entre individuos: en contraste con las naciones, ellos no contienen como partes integrantes a individuos sobre los que otros, legítimamente, pudieran intervenir para protegerlos o defenderlos.

No desarrollaré aquí los detalles de un principio que prohibe la agresión física, salvo para hacer notar que no prohibe el uso de la fuerza para defenderse contra otro que constituye una amenaza, aun cuando sea inocente y no merezca represalia ninguna. Una *amenaza inocente* es, quien inocentemente es un agente causal en un proceso en el cual serla un agresor de haber escogido convertirse en tal agente. Si alguien levanta a un tercero y lo arroja contra usted al fondo de un pozo profundo, el tercero es inocente y una amenaza; si él mismo hubiera escogido lanzarse contra usted en esa trayectoria, sería un agresor. Aunque la persona lanzada pudiera sobrevivir a la caída sobre usted, ¿puede usted usar su pistola de rayos para desintegrar el cuerpo que cae antes de que se estrelle y lo mate a usted? Las prohibiciones libertarias son usualmente formuladas en tal forma que prohiben el uso de la violencia contra personas inocentes; sin embargo, las amenazas inocentes, pienso yo, son otra cuestión a la cual se tienen que aplicar principios diferentes.[9] De esta manera, una teoría completa en este dominio tiene que formular, también las *diferentes* restricciones en respuesta a amenazas inocentes. Mayores complicaciones afectan a *escudos inocentes de amenazas:* aquellas personas inocentes que, en sí mismas, no son amenazas, pero están de tal manera situadas, que serán

[9] *Vid.* Judith Jarvis Thomson, "A defense of abortion", *Philosophy and Public Affairs,* vol. I, núm. 2, otoño, 1971, pp. 52-53. Después de que mi exposición fue escrita, John Hospers ha explicado cuestiones similares en un ensayo dividido en dos partes: "Some Problems about Punishment and the Retaliatory use of Force", *Reason,* noviembre de 1972 y enero de 1973.

dañadas por el único medio disponible para rechazar la amenaza. Personas inocentes amarradas al frente de unos tanques agresores, de forma tal que los tanques no pueden ser alcanzados, sin alcanzarlos también a ellos, son escudos inocentes de amenazas. (Algunos usos de la fuerza sobre personas para atacar a un agresor no actúan sobre escudos inocentes de amenazas; por ejemplo, el hijo inocente de un agresor el cual es torturado para detener al agresor no estaría escudando al padre.) ¿Puede uno, a sabiendas, dañar escudos inocentes? Si uno puede atacar a un agresor y dañar a un escudo inocente, ¿puede éste contraatacar en defensa propia (suponiendo que él no pueda ir contra o combatir al agresor)? ¿Podemos tener dos personas luchando entre sí en defensa propia? De forma similar, si usted usa la fuerza en contra de un inocente que lo amenaza, ¿se convierte usted por ello en una amenaza inocente para él, de manera que él pueda ahora justificadamente usar una fuerza adicional contra usted (suponiendo que él pueda hacerlo, pero que no pueda impedir su amenaza original)? Eludiré estas cuestiones increíblemente difíciles, y sólo hago notar que una opinión que convierta la no agresión en un problema central, tiene que resolver estos problemas en forma explícita en algún punto.

RESTRICCIONES Y ANIMALES

Podemos esclarecer el *status* y las implicaciones de las restricciones morales indirectas considerando seres vivos para los cuales estas restricciones indirectas estrictas (o acaso ninguna) usualmente no se consideran apropiadas, a saber: animales no humanos. ¿Hay límites a lo que podemos hacer a los animales? ¿Tienen los animales el *status* moral de meros objetos? ¿No nos dan derecho algunos propósitos de imponer grandes penas a los animales? ¿Qué es lo que, de alguna forma, no autoriza a usarlos?

Los animales son valiosos. A algunos animales superiores, al menos, debe dárseles cierta importancia en las deliberaciones de las personas sobre lo que hay que hacer. Esto es difícil de *probar* (¡también es difícil probar que la gente sea valiosa!). Primero, trataremos algunos ejemplos; después, argumentos. Si usted siente un placer al chasquear los dedos, posiblemente al ritmo de cierta música, y sabe qué el chasquido de sus dedos, por alguna extraña conexión causal, hiciera que 10 mil vacas contentas, sin dueño, murieran con gran dolor y sufrimiento o, incluso, sin dolor e instantáneamente ¿sería perfectamente justo chasquear los dedos? ¿Hay alguna razón por la que fuera moralmente malo hacerlo?

Algunos dicen que las personas no deben hacerlo porque tales actos las brutalizan y hace que muy probablemente dispongan de la vida de *personas* únicamente por placer. Estos actos, moralmente inobjetables en sí mismos, tienen, dicen ellos, una consecuencia moral indeseable (las cosas, por tanto, serían diferentes si no hubiera posibilidad de tal consecuencia, por ejemplo, para la persona que sabe que es la última persona que

queda en la Tierra). Pero ¿por qué *debe* haber tal consecuencia? Si, en sí mismo es perfectamente correcto hacer cualquier cosa a los animales por la razón que sea, entonces siempre que alguien se percate de la clara línea entre animales y personas y la tenga en cuenta mientras actúe, ¿por qué la matanza de animales debe tender a brutalizarlo y hacer más probable que dañe y mate personas? ¿Cometen más homicidios los carniceros? (¿Más que otras personas que tienen cuchillos a su derredor?) Yo gozo golpeando bien una pelota de beisbol con un bate, ¿acaso esto incrementa considerablemente el peligro de que yo haga lo mismo con la cabeza de alguien? ¿No soy capaz de entender que las personas difieren de las pelotas de beisbol? ¿Qué no evita este entendimiento las consecuencias? ¿Por qué las cosas deben ser diferentes en el caso de los animales? Ciertamente, si la consecuencia tiene lugar o no es cuestión empírica; sin embargo, sí existe un acertijo en cuanto a por qué ésta debe tener lugar, a menos para los lectores de este ensayo, gente refinada que es capaz de establecer distinciones y actuar diferentemente con base en ellas.

Si algunos animales son valiosos ¿qué animales lo son, qué tanto valor tienen y cómo se puede determinar esto? Supóngase (como creo que lo muestra la evidencia) que *comer* animales no es necesario para la *salud* y que no es menos caro que otras dietas igualmente saludables que están a disposición de la gente en los Estados Unidos. El beneficio de comer animales es, en consecuencia, placer del paladar, deleite gustativo, variedad de gustos. Yo no afirmarla que esto no es verdaderamente placentero, delicioso e interesante. La cuestión es: ¿superan estos beneficios, o más bien su suma marginal, obtenida por comer animales en vez de exclusivamente no animales, el peso moral que debe atribuirse a la vida y al dolor de los animales? Dado que los animales deben ser valiosos para *algo,* el beneficio *extra* obtenido al comerlos, en vez de comer productos no animales, ¿es mayor al costo moral? ¿Cómo podrían decidirse estas cuestiones?

Observando casos comparables podríamos tratar de extender cualquier juicio que hagamos sobre ellos, al caso planteado ante nosotros. Por ejemplo, podríamos considerar la caza. Sobre la cual, supongo que no es del todo correcto cazar y matar animales simplemente por el placer de hacerlo. ¿Es la cacería un caso especial, en virtud de que su *objeto* y lo que produce el placer es la persecución, mutilación y muerte de animales? Supóngase ahora que me gusta practicar con un bate de beisbol. Sucede que frente al único lugar que hay para practicar se encuentra una vaca. Por desgracia, hacer girar el bate implicaría aplastar la cabeza de la vaca. Sin embargo, no encontraría un placer en hacer *esto;* el placer proviene de ejercitar mis músculos, practicar bien, etcétera. Es lamentable que, como efecto indirecto de mi acción (no como medio) el cráneo del animal quede aplastado. Ciertamente, yo podría renunciar a practicar con el bate, podría flexionarme y tocar los dedos de los pies o hacer cualquier otro ejercicio. Sin embargo, esto no sería tan agradable como practicar con el bate; no encontraría tanta diversión, placer o deleite en ello. Así, la pregunta

es: ¿me sería del todo correcto practicar en el bate, para obtener el placer *extra* de practicar con él, comparado con la mejor actividad alternativa disponible que no implica dañar al animal? Supongamos que no sólo es la cuestión de renunciar hoy al placer especial de practicar con el bate; supongamos que cada día surge la misma situación con otro animal. ¿Hay algún principio que permita matar y comer animales por el placer adicional que esto procura, pero que no permita practicar con el bate por el placer extra que produce? ¿Cómo podría ser este principio? (¿Es ésta una mejor analogía a comer carne? Se mata al animal para extraerle un hueso con el que se hace el mejor tipo de bate que se puede usar; los bates hechos de otro material no proporcionan exactamente el mismo placer. ¿Es del todo correcto matar al animal para obtener el placer *extra* que proporcionaría usar un bate hecho de sus huesos? ¿Sería moralmente más permisible si usted pudiera contratar a alguien que lo matara para usted?)

Estos ejemplos y estas preguntas podrían ayudar a alguien a ver qué tipo de línea desea *él* establecer, qué tipo de posición desea él tomar. Sin embargo, se enfrentan a las limitaciones usuales de coherencia de argumentos; no dicen, una vez que el conflicto aparece, qué tesis cambiar. Después de no haber podido establecer un principio para distinguir entre practicar con el bate y matar y comer un animal, usted podría decir que realmente es correcto, después de todo, practicar con el bate. Aún más, recurrir a casos similares no nos ayuda gran cosa para asignar un peso moral preciso a diferentes tipos de animales. (Explicaré más ampliamente las dificultades de forzar una conclusión moral recurriendo a ejemplos en el capítulo IX.)

Mi propósito al presentar estos ejemplos es abordar la noción de restricciones morales indirectas, no la cuestión de comer animales. Aunque debo decir que, a mi parecer, los beneficios extras que los estadunidenses en la actualidad pueden obtener de comer animales *no* justifican hacerlo. Por consiguiente, no debemos. Un argumento ubicuo, no desconectado de las restricciones indirectas, merece mención: como la gente come animales, se crían más de los que de otra manera habrían existido sin esta práctica. Existir por un tiempo es mejor que nunca haber existido en absoluto. De esta forma (concluye el argumento) los animales están mejor puesto que tenemos la práctica de comerlos. Aunque éste no es nuestro objetivo, resulta que ¡afortunadamente, de hecho los beneficiamos! (Si el gusto cambia y las personas no encuentran ya placentero comer animales, ¿deben los interesados en el bienestar de los animales insensibilizarse ante una tarea desagradable y continuar cometiéndolos?) Confío en que no seré mal interpretado si digo que hay que dar a los animales la misma importancia moral que a las personas si advierto que el argumento paralelo sobre las personas no parece muy convincente. Podemos imaginar que los problemas de población llevaran a cada pareja o grupo a limitar sus hijos a un número fijado previamente. Cierta pareja, habiendo alcanzado tal número, se propone tener un hijo adicional y deshacerse de él a la edad de tres (o veintitrés) años sacrificándolo o aprovechándolo para algún propósito gastro-

nómico. Como justificación, señalan que el niño no habría existido en absoluto si esto no se permite y, ciertamente, es mejor para él existir durante un número de años. Sin embargo, una vez que una persona existe, no puede realizarse todo aquello que sea compatible con su existencia general, que significa una ganancia neta, ni siquiera por aquellos que lo crearon. Una persona que existe tiene derechos, aun contra aquellos cuyo propósito al crearlo era violar tales derechos. Valdría la pena analizar las objeciones morales a un sistema que permita a los padres hacer cualquier cosa y cuya permisibilidad es necesaria para que ellos decidan tener un hijo, que, hace también que el niño esté mejor que si no hubiera nacido[10] (algunos pensarán que las únicas objeciones surgen de la dificultad de administrar debidamente el permiso). Los animales, una vez que existen, pueden, también, pretender tener derecho a cierto trato. Estas pretensiones bien pueden tener menos peso que las de las personas. Sin embargo, el hecho de que ciertos animales sean traídos al mundo sólo porque algunos querían hacer algo que violara alguna de estas pretensiones no muestra que su derecho no exista en absoluto.

Considérese la siguiente postura (mínima) sobre el trato a animales. Para poder referirnos fácilmente a ella, permítasenos denominar a esta postura "utilitarismo para animales, kantismo para las personas". Esta postura: *1)* maximiza la felicidad total de todos los seres vivos, y *2)* establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que uno puede hacer a los seres humanos. Los seres humanos no pueden ser usados o sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser usados o sacrificados en beneficio de personas u otros animales *sólo* si tales beneficios son mayores que el mal infligido. (Esta exposición inexacta de la postura utilitarista basta para nuestros propósitos y puede ser tratada más fácilmente en la discusión.) Uno podría proceder únicamente si el beneficio utilitarista total es mayor que la pérdida utilitarista infligida a los animales. Para esta concepción utilitarista, los animales cuentan tanto como las personas para el utilitarismo normal. Siguiendo a Orwell podríamos sintetizar este punto de vista así: *todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros,* (Ninguno puede ser sacrificado salvo que sea para un mayor beneficio total; sin embargo, las personas no pueden ser sacrificadas en absoluto o únicamente en mucho más estrictas condiciones, y nunca para beneficio de animales no humanos. Lo que quiero decir en (1) por encima de simplemente excluir los sacrificios que no satisfagan la norma utilitarista, no ordenar un fin utilitarista. Llamaré a esta postura utilitarismo negativo).

Podremos ahora dirigir argumentos de que los animales son valiosos a los defensores de las diferentes opiniones. Al filósofo moral "kantiano" que establece restricciones indirectas estricas sobre lo que puede hacerse a una persona, podemos decirle:

[10] Recordemos el chiste judío:

—La vida es terrible; hubiera sido mejor no haber sido jamás concebido.

—Sí, pero ¿quién es tan afortunado? Ni uno en mil.

Usted sostiene que el utilitarismo es inadecuado porque permite sacrificar a un individuo por otro y para otro, etcétera, olvidando así las limitaciones estrictas sobre cómo se puede comportar legítimamente con respecto a las personas. Sin embargo *¿podría* haber algo moralmente intermedio entre personas y piedras, algo sin tales limitaciones estrictas a su trato, pero que no fuera tratado simplemente como objeto? Podría esperarse que al sustraer o disminuir algunas características de las personas, encontraríamos este tipo de ser intermedio (o quizás se consigan seres de *status* moral intermedio restando algunas de nuestras características y sumando otras muy diferentes de las de nosotros).

Es verosímil que los animales sean los seres intermedios y que el utilitarismo sea la posición intermedia. Podemos abordar la cuestión desde un ángulo ligeramente diferente. El utilitarismo supone que la felicidad es todo lo que importa moralmente y que todos los seres son intercambiables. Esta conjunción no puede sostenerse como verdadera para personas. Pero ¿no es verdadero el utilitarismo (negativo) para cualquier ser al cual se pueda aplicar esta conjunción? y ¿no se aplica acaso a los animales?

Al utilitarista podríamos decirle:

Si únicamente las experiencias de placer, dolor, felicidad, etcétera (y la capacidad para tales experiencias) son moralmente pertinentes, entonces los animales tienen que ser tomados en consideración en los cálculos morales, en la medida en que *efectivamente* tienen esas capacidades y experiencias. Constrúyase una matriz en donde las hileras representen políticas o acciones distintas, en que las columnas representen diferentes organismos individuales y cada entrada represente la utilidad (placer neto, felicidad neta) que la política daría al organismo. La teoría utilitarista evalúa cada política por la suma de entradas en su hilera y nos manda realizar una acción o adoptar una política cuya suma sea máxima. Cada columna es sopesada de forma igual y contada una sola vez, se trate de una persona o de un animal no humano. Aunque la estructura de esta idea los considera de manera igual, los animales podrían ser menos importantes en las decisiones, por razón de hechos referidos a ellos. Si los animales tienen menos capacidad para el placer, dolor, felicidad que la que tienen los humanos, las entradas de la matriz, en las columnas de los animales, serán generalmente menores que las de las columnas de las personas. En ese caso ellos serán factores menos importantes en las tomas de decisiones últimas.

Un utilitarista encontraría difícil negar a los animales este tipo de igual consideración. ¿Sobre qué fundamentos podría consistentemente distinguir la felicidad de las personas de la de los animales, en tal forma que considere únicamente la primera? Aun si las experiencias no logran entrar en la matriz de utilidad, a menos que superen cierto mínimo, seguramente *algunas* experiencias animales son más grandes que las experiencias de algunos que el utilitarista desea considerar. (Compárese el quemar vivo a un animal no anestesiado con una leve molestia de una persona.) Cabe observar que para Bentham *efectivamente* vale por igual, la felicidad de los animales; precisamente en la forma que hemos explicado.[11]

11 ¿Hay alguna razón por la que se deba tolerar que los atormentemos? Ninguna

Según la postura "utilitarismo para animales, kantismo para personas", los animales serían usados en beneficio de otros animales y de personas, pero las personas nunca serían usadas (dañadas, sacrificadas), contra su voluntad, en beneficio de animales. Nada puede ser infligido a las personas en nombre de los animales. (¿Incluyendo las penas por violar normas contra la crueldad a los animales?) ¿Es ésta una consecuencia aceptable? ¿No se pueden salvar 10 mil animales de terribles sufrimientos infligiendo alguna, ligera incomodidad a una persona que no causó el sufrimiento de los animales? Se podría pensar que la restricción indirecta no es absoluta cuando son las personas las que pueden ser salvadas de terrible sufrimiento. Quizá la restricción indirecta también se relaje, aunque no tanto, cuando el sufrimiento de los animales es el que está en juego. El utilitarista radical (para animales y personas, combinados en un solo grupo) va más allá y sostiene que, *ceteris paribus,* podremos infligir algún sufrimiento a una persona para evitar un sufrimiento (ligeramente) mayor a un animal. Este principio de tolerancia me parece inaceptablemente fuerte, ¡aun si el propósito es evitar un mayor sufrimiento a una *persona*!

La teoría utilitarista se ve en aprietos por la posibilidad de monstruos de la utilidad, los cuales obtienen, de cualquier sacrificio de otros, beneficios enormemente mayores en utilidad que lo que otros pierden. Así, de manera inaceptable, la teoría parece requerir que todos nosotros seamos sacrificados en las fauces del monstruo para incrementar la utilidad total. De manera similar, si las personas son devoradoras de utilidad con respecto a animales, obteniendo siempre mucho mayor utilidad de cada sacrificio de un animal, podemos sentir que la postura "utilitarismo para animales, kantismo para personas" al requerir (o permitir) que casi siempre los animales sean sacrificados, hace al animal demasiado subordinado a las personas.

Como lo que cuenta únicamente es la felicidad y el sufrimiento de los animales ¿sostendría la concepción utilitarista que es del todo correcto matar animales sin dolor? ¿Sería completamente correcto según la concepción

que yo pueda ver. ¿Hay algunas por las cuales no se deba tolerar que los atormentemos? Si, varias... puede llegar un día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del hueso sacro, son razones igualmente insuficientes para abandonar un ser sensible a tal suerte. ¿Qué más es lo que debe trazar la línea insuperable? ¿La facultad de razón o, quizá, la facultad de discurso? Sin embargo, un caballo o un perro completamente desarrollados son, sin comparación, animales más racionales, así como más comunicativos que un infante de un día, de una semana o, incluso, de un mes de nacido. Sin embargo, supóngase que esto fuera de otra manera ¿qué se ganaría? La pregunta no es: "¿Pueden ellos razonar?", tampoco: "¿Pueden ellos hablar?" sino: "¿Pueden ellos sufrir?", Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principies of Morals and Legislation,* cap. XVII, sec. 4, n. 1.

Antes de las palabras citadas, Bentham aborda el problema de comer animales. Sostiene que es permisible, toda vez que los animales no tienen previsiones de larga duración sobre el dolor futuro por saber que van a morir y en virtud de que la muerte que la gente les inflige es menos dolorosa que la que ellos sufrirían en el curso de la naturaleza.

utilitarista matar *personas* sin dolor, en la noche, siempre que no se anuncie con anticipación? El utilitarismo es notoriamente inepto ante las decisiones en que se plantea la cuestión del *número* de personas (tiene que concederse que en este terreno, la buena aptitud es difícil de obtener). Maximizar el total de felicidad requiere continuar agregando personas mientras su utilidad neta sea positiva y suficiente para contrarrestar la pérdida en utilidad que su presencia en el, mundo causa a otros. Maximizar el promedio de utilidad permite a una persona matar a todos los demás si esto lo llevara al éxtasis, haciéndolo, así, más feliz que el promedio. (No se diga que no debía porque después de su muerte el promedio caerá más abajo que si no hubiera matado a todos los demás.) ¿Es del todo correcto matar a alguien siempre que se lo sustituya inmediatamente por otro (teniendo un niño o, a manera de ciencia ficción: creando una persona completamente desarrollada), el cual sería tan feliz como el resto de la vida de la persona a la que se mató? Después de todo, no habría ninguna disminución neta en la utilidad total ni, tampoco, ningún cambio en su perfil de distribución. ¿Prohibimos el homicidio únicamente para evitar sentimientos de *preocupación* de parte de las víctimas potenciales? (Y ¿cómo explica un utilitarista qué es de lo que se preocupan? ¿Fundamentaría él una política en lo que él debe sostener que es un miedo irracional?) Es claro que un utilitarista necesita complementar su tesis para tratar estas cuestiones; posiblemente encontrará que la teoría complementaria se convierte en la principal, relegando las consideraciones utilitaristas a un rincón.

Pero ¿no es el utilitarismo el menos adecuado para animales? Pienso que no. Sin embargo, si las experiencias sentidas por los animales no son lo único pertinente, ¿qué más lo es? Aquí surge una plétora de preguntas. ¿Cuánto debe respetarse la vida de un animal una vez que está vivo y cómo podemos decidir esto? ¿Tiene que introducirse, también, alguna noción de una existencia no degradada? ¿Sería completamente correcto usar técnicas de ingeniería genética para crear esclavos naturales, que estarían contentos con su suerte? ¿Esclavos animales, naturales? ¿Fue así la domesticación de animales? Aun para animales, el utilitarismo no nos cuenta toda la historia; sin embargo, 16 denso de las preguntas nos atemoriza.

LA MÁQUINA DE EXPERIENCIAS

Hay también perplejidades sustanciales cuando preguntamos: ¿qué importa, además de saber cómo se sienten las experiencias de la *gente* "desde dentro"? Supongamos que existiera una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara. Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro. ¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, preprogramando las expe-

riencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado por completo las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales para, digamos, los próximos dos años. Una vez transcurridos estos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar las experiencias de sus *próximos* dos años. Por supuesto, una vez en el tanque, usted no sabría que se encontraba allí; usted pensaría que todo eso era lo que estaba efectivamente ocurriendo. Otros también pueden encadenarse y tener las experiencias que quieran, de modo que no hay necesidad de mantenerse fuera para servirlos. (Olvídese de problemas tales como ¿quién daría mantenimiento a las máquinas si todo mundo estuviera encadenado a ella?) ¿Se encadenaría usted? *¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde adentro?* No debe usted abstenerse por razón de los pocos momentos de aflicción entre el momento en que ha decidido y el momento en que se encadena. ¿Qué son unos pocos momentos de aflicción comparados con toda una vida de dicha? (si esto es lo que usted escogió). ¿Y por qué sentir angustia en absoluto, si su decisión es la *mejor?*

¿Qué nos preocupa a nosotros, además de nuestras experiencias? Primero, queremos *hacer* ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas. En el caso de ciertas experiencias, es sólo porque, primero, queremos hacer las acciones por lo que queremos la experiencia de hacerlas o pensar que las hemos hecho. (Pero *¿por qué* queremos hacer las actividades en vez de meramente experimentarlas?) Una segunda razón para no encadenarse a la máquina es que queremos *ser* de cierta forma, ser un cierto tipo de persona. Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada. No existe respuesta a esta pregunta: ¿cómo es aquella persona que ha estado en un tanque durante largo tiempo? ¿Es valiente? ¿Amable? ¿Inteligente? ¿Ingeniosa? ¿Amante? No sólo es difícil decir, sino que no es de ninguna manera, Encadenarse a la máquina es una especie de suicidio. Podría parecerle a alguien, atrapado por una imagen, que nada de lo que somos o parecemos puede importar salvo lo que se ve reflejado en nuestras experiencias. Pero ¿debe ser sorprendente que lo *que somos* sea importante para nosotros? ¿Por qué debemos preocuparnos únicamente de cómo pasar nuestro tiempo, y no de qué somos?

En tercer lugar, encadenarse a una máquina de experiencias nos limita a una realidad hecha por el hombre, a un mundo no más profundo ni más importante que aquel que la gente puede construir.[12] No hay ningún contacto *efectivo* con ninguna realidad más profunda; aunque su experiencia se pueda simular. Muchas personas desean mantenerse abiertas a tal contacto y a conexiones de más profundo significado.[13] Esto clarifica la intensidad del conflicto sobre drogas psicoactivas, a las cuales algunos consideran

[12] Este punto me fue sugerido por Thom Krystofiak.

[13] Los conceptos religiosos tradicionales difieren en el punto de contacto con una

tan sólo como máquinas de experiencias locales; otros, como caminos hacia una realidad más profunda; lo que algunos consideran como equivalente a entregarse a una máquina de experiencias; oíros lo ven como ¡la consecución de una de las razones para *no entregarse?*

Aprendemos que algo nos interesa además de la experiencia imaginándonos una máquina de experiencias y luego percatándonos de que no la usaríamos. Podemos continuar imaginándonos una serie de máquinas, cada una diseñada para llenar los vacíos sugeridos por las máquinas anteriores. Por ejemplo, como la máquina de experiencias no satisface nuestro deseo de *ser* de un cierto modo, imaginemos una. máquina transformadora que nos convierta en cualquier tipo de persona que nos gusta ser (compatible con seguir siendo nosotros). Seguramente no emplearíamos la máquina transformadora para convertirnos en lo que quisiéramos y se encadenaría inmediatamente a la máquina de experiencias.[14] De esta forma, algo interesa, además de las experiencias de uno *y* de lo que uno es. La razón no sólo es que las experiencias de uno se encuentren desconectadas de lo que uno es, pues la máquina de experiencias podría estar limitada a proporcionar únicamente experiencias posibles para el tipo de persona encadenada. ¿Se trata de que queremos producir una diferencia en el mundo? Considérese entonces la máquina de resultados, la cual produce en el mundo cualquier resultado que usted produciría y conecta su vector de entrada en cualquier actividad conexa.

No vamos a seguir aquí los detalles fascinantes de estas o de otras máquinas. Lo que más perturba de ellas es que vivan nuestras vidas por nosotros. ¿Es erróneo buscar funciones adicionales *particulares,* más allá de la competencia de las máquinas, para que las hagan por nosotros? Quizás lo que deseamos es vivir (verbo activo) nosotros, en contacto con la realidad (y esto, las máquinas no pueden hacerlo *por* nosotros). Sin elabo-

realidad trascendente. Algunos dicen que el contacto produce gloria eterna o Nirvana. Sin embargo, no han distinguido esto suficientemente de una simple excursión, *muy* larga en la máquina de experiencias. Otros piensan que es intrínsecamente deseable hacer la voluntad de un ser superior que nos ha creado a todos; aunque, presumiblemente, ninguno pensaría así, si descubriéramos que hemos sido creados por un niño superpoderoso de alguna galaxia o dimensión como objeto de diversión. Otros más imaginan una mezcla final con una realidad superior, no dejando en claro si es deseable y dónde nos deja a *nosotros* esta confusión.

[14] Algunos no usarán la máquina transformadora en absoluto; pareciera hacer trampa. Sin embargo, el uso, por una vez, de la máquina de transformación no eliminaría todos los desafíos. Aún habría obstáculos que superar para los nuevos yos, una nueva plataforma a partir de la cual esforzarse para ascender más alto. ¿Es esta meseta, en algún sentido, menos digna o menos merecida que la proporcionada por la donación genética y el medio de la temprana niñez? Pero, si la máquina de transformación puede ser usada indefinidamente, de manera que podríamos realizar cualquier cosa presionando un botón que nos transformara en alguien que podría hacerlo fácilmente, no quedaría límite alguno por el que *necesitáramos* esforzarnos por trascender o tratar de trascender. ¿Habría algo que quedara por hacer? Las concepciones teológicas que colocan a Dios fuera del tiempo, ¿Lo hacen así porque un ser omnisciente y omnipotente no podría llenar su vida?

rar las implicaciones de esto, las cuales, creo yo, se conectan sorpresivamente con cuestiones sobre el libre albedrío y las explicaciones causales del conocimiento, es necesario simplemente notar lo intrincado de la cuestión de qué es lo que interesa a *las personas,* además de sus experiencias. Hasta que encontremos una respuesta satisfactoria y determinemos que esta respuesta no se aplica *también,* a los animales, no podremos afirmar razonablemente que sólo las experiencias sentidas por animales limitan lo que podemos hacerles a ellos.

INDETERMINACIÓN DE LA TEORÍA MORAL

¿Qué hay en las personas que las distingue de los animales, de manera que se aplican restricciones estrictas a cómo pueden ser tratadas las personas y, sin embargo, no a cómo pueden ser tratados los animales?[15] ¿Podrían seres de otra galaxia estar en relación con *nosotros* como normalmente se piensa que nosotros estamos en relación con los animales? Si esto es así ¿sería justificado qué nos trataran como medios, *à la utilitariste?* ¿Están dispuestos los organismos en alguna escala ascendente, de tal modo que cualquiera puede ser sacrificado o padecer un sufrimiento para lograr un beneficio mayor en favor de aquellos que no están más abajo en la escala?[16] Tal postura jerárquica *elitista* distinguiría tres *status* morales (formando intervalos en la escala):

Status 1: el ser no puede ser sacrificado, dañado, etcétera, en beneficio de ningún otro organismo.
Status 2: el ser puede ser sacrificado, dañado, etcétera, únicamente en beneficio de seres superiores en la escala, pero no en beneficio de seres del mismo nivel.
Status 3: el ser puede ser sacrificado, dañado, etcétera, en beneficio de otros seres del mismo nivel o de otro superior en la escala.

[15] Cuando menos un filósofo ha cuestionado si tenemos buenas razones para otorgar menos peso a los intereses de los animales que a los nuestros y para imponer limitaciones menos estrictas a su trato que al trato de la gente *(vid.* Leonard Nelson, *System of Ethics,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1956, secs. 66 y 67). Después que escribí mi exposición sobre animales, esta cuestión surgió en un ensayo muy interesante de Peter Singer *(vid.* "Animal Liberation", en *New York Review of Books,* 5 de abril de 1973, pp. 17-21). Por desgracia, Singer trata como cuestión difícil si se puede dar muerte a las ratas para impedir que muerdan a los niños. Sería muy útil aplicar aquí los principios sobre respuestas a amenazas inocentes anteriormente considerados, véase *supra,* página 47.

[16] Pasamos por alto las dificultades sobre, decidir en qué parte de la escala colocar un organismo, así como las comparaciones interespecies. ¿Cómo habría de decidirse en qué lugar de la escala va una especie? ¿Si un organismo es defectuoso, habrá que colocarlo en el nivel de su especie? ¿Impediría esta anomalía tratar de manera similar a dos organismos actualmente idénticos (ellos podrían ser, incluso, idénticos en cuanto a sus capacidades futuras y pasadas) porque uno es un miembro normal de una especie y el otro es un miembro subnormal de una especie superior en la escala? Los problemas de comparaciones interpersonales intraespecies palidecen ante las comparaciones ínterespecies.

Si los animales ocupan el *status 3* y nosotros ocupamos el *status 1* ¿qué ocupa el *status* 2? ¡Quizás nosotros ocupemos el *status 2*! ¿Es moralmente prohibido usar a la gente como medio en beneficio de otros o es únicamente prohibido usarla en beneficio de otros, esto es, de seres del mismo nivel?[17] ¿Incluyen las ideas ordinarias la posibilidad de más de una división moral significativa (como la que hay entre personas y animales)? ¿Podría uno salir por el otro lado de los seres humanos? Ciertas opiniones teológicas sostienen que le es permitido a Dios sacrificar personas para sus propósitos. También podríamos imaginar personas que encontraran seres de otro planeta, los cuales atravesaran, en su infancia, todos los "estadios" de desarrollo moral que nuestros psicólogos desarrollistas pueden identificar. Estos seres sostienen que todos ellos continúan por catorce estadios adicionales, y que cada ser, necesariamente, pasará al próximo. Sin embargo, no pueden explicarnos a nosotros (por primitivos que somos) el contenido y los modos de razonamiento de estos estadios ulteriores. Estos seres afirman que nosotros podemos ser sacrificados para su bienestar o, al menos, para conservar sus capacidades superiores. Dicen que ven la verdad de esto ahora que se encuentran en su madurez moral, pero no lo vieron cuando niños, que es nuestro más alto nivel de desarrollo moral. (Quizá un relato como éste nos recuerde que una secuencia de estadios de desarrollo, en el que cada uno es requisito del siguiente, puede, después de cierto punto, deteriorarse en vez de progresar. No sería una recomendación a la senilidad indicar que para alcanzar un estadio se tiene que haber pasado antes a través de los otros.) ¿Permiten nuestras ideas morales nuestro sacrificio en beneficio de las capacidades superiores de estos seres, incluyendo sus capacidades morales? No es fácil apartar esa decisión de los efectos epistemológicos de tener en cuenta la.existencia dé tales autoridades morales que difieren de nosotros, puesto que nosotros admitimos que, siendo falibles, podemos estar errados. (Un efecto similar se produciría, aun si no conocemos qué concepción, sobre el particular, sostienen efectivamente estos otros seres.)

Los seres que ocupan el *status* intermedio *2* serán sacrificables pero *no* en beneficio de seres del mismo nivel o de nivel inferior. Si ellos nunca

[17] Algunos dirían que aquí tenemos un concepto teleológico que concede a los seres humanos infinito valor en relación con otros seres humanos. Sin embargo, una teoría teleología que maximiza el valor total no prohibe el sacrificio de algunas personas por otras. Sacrificar a algunos por otros no produciría un beneficio neto; sin. embargo, tampoco habría una pérdida neta. Puesto que una teoría teleológica que concede a cada vida humana igual peso únicamente excluye una baja del valor total (requerir que cada acto produzca un aumento del valor total excluiría actos neutrales), ésta, *permitiría* el sacrificio de una persona a otra. Sin recursos tramposos como los mencionados anteriormente, por ejemplo: el uso de expresiones deícticas en los fines a los cuales se les da un peso infinito u otorgar a algunos fines (que representan las restricciones) un peso infinito de un orden *superior* de infinitud que a otros (incluso esto no lo lograría por completo, y los detalles son muy enredados), las opiniones que comprenden un *status 2* parece que no pueden representarse como ideológicas. Esto ilustra nuestra afirmación anterior de que las estructuras "ideológicas" y "de restricciones indirectas" no agotan las estructuras posibles de una opinión moral.

encuentran, conocen o crean seres superiores en la jerarquía, entonces *ellos* ocuparán el nivel más alto en cualquier situación que efectivamente enfrenten y sobre la cual deliberen. Sería como si una restricción indirecta *absoluta* prohibiera que fueran sacrificados por cualquier propósito. Dos teorías morales muy diferentes, la teoría jerárquica elitista, que coloca a la gente en el *status* 2 y la teoría de la restricción indirecta absoluta producirían exactamente los mismos juicios morales para las situaciones que la gente efectivamente ha enfrentado y explicarían igualmente bien (casi) todos los juicios morales que hemos hecho. ("Casi todos" porque hacemos juicios sobre situaciones hipotéticas y esto puede incluir algunos que impliquen "superseres" de otro planeta.) Ésta no es la visión del filósofo de dos teorías distintas que explican igualmente bien todos los datos *posibles*. Tampoco es sólo la afirmación de que mediante varios recursos puede plantearse una concepción de restricciones indirectas en forma de un concepto de maximización. Antes bien, las dos teorías rivales explican todos los datos reales, los datos sobre los casos que hemos encontrado hasta ahora; sin embargo, divergen significativamente para ciertas otras situaciones hipotéticas.

No sería sorprendente que encontremos difícil decidir qué teoría creer, pues no hemos sido obligados a pensar sobre estas situaciones; no son las que han conformado nuestras opiniones. Sin embargo, las cuestiones no sólo tratan de saber si seres superiores pueden sacrificarnos para su beneficio; tratan, también, de lo que *nosotros* debemos hacer, puesto que, si hay otros seres de ese tipo, la actitud jerárquica elitista *no* se desploma en la postura "kantiana" de restricciones indirectas, por lo que a *nosotros* se refiere. Una persona no puede sacrificar a uno de sus congéneres en su propio beneficio o en beneficio de otro, pero ¿puede sacrificar a uno de sus congéneres en beneficio de seres superiores? (Nosotros también estaríamos interesados en la cuestión de saber si los seres superiores nos pueden sacrificar en su propio beneficio.)

¿EN QUÉ SE BASAN LAS RESTRICCIONES?

Estas preguntas no nos apremian como lo hacen los problemas prácticos (¿todavía?), pero nos fuerzan a considerar cuestiones básicas sobre los fundamentos de nuestros conceptos morales. Primero: ¿es nuestra concepción moral una concepción de restricciones indirectas o una concepción de una estructura jerárquica más complicada? Segundo: ¿en virtud precisamente de qué características de las personas hay restricciones morales sobre cómo deben tratarse entre sí o ser tratadas? También queremos entender *por qué* estas características se conectan con estas restricciones. (Y, quizás, queremos que estas características no sean tenidas por los animales o no tenidas en tan alto grado.) Podría parecer que las características de una persona, en virtud de las cuales los otros se encuentran limitados en

su trato hacia ella, tienen que ser, en sí mismas, características valiosas. ¿De qué otra forma vamos a entender por qué algo tan valioso brota de ellas? (Esta suposición natural merece mayor examen.)

Las propuestas tradicionales para las importantes características individualizadoras conectadas con las restricciones morales son las siguientes: sensible y autoconsciente; racional (capaz de usar conceptos abstractos no vinculados a respuestas de estímulos inmediatos); poseedor de libre albedrío; ser un agente moral capaz de guiar su conducta por principios morales y de comprometerse con limitaciones mutuas de conducta; tener un alma. Permítasenos pasar por alto cómo deben entenderse precisamente estas nociones y si estas características son poseídas únicamente por el hombre y, en cambio, buscar su conexión con las restricciones morales sobre los demás. Dejando a un lado la última de la lista, cada una de ellas parece insuficiente para forjar la conexión requerida. ¿Por qué el hecho de que un ser sea muy listo o previsor o tenga un cociente de inteligencia superior a cierto nivel es razón para limitar especialmente cómo tratarlo? ¿Seres aún más inteligentes que nosotros tendrían el derecho de no limitarse con respecto de nosotros? O ¿cuál es el significado de cualquier umbral supuestamente decisivo? Si un ser es capaz de escoger autónomamente entre alternativas, ¿hay alguna razón para *dejarle* hacerlo? ¿Son intrínsecamente buenas las decisiones autónomas? Si un ser pudiera tomar, sólo una vez, una decisión autónoma, digamos, entre sabores de helados, en una ocasión particular, y lo olvidara inmediatamente después, ¿habría razones poderosas para dejarlo escoger? Que un ser pueda convenir con otro en limitaciones normativas mutuas que gobiernen la conducta, muestra que él *puede* observar límites; pero no muestra qué límites pueden ser observados con respecto a él ("¿no abstenerse de matarlo?") ni por qué ciertos límites deben, de alguna manera, ser observados.

Es necesaria una variable interveniente *M* para la cual los rasgos enumerados son individualmente necesarios, *quizás* conjuntamente suficientes (al menos debemos poder ver qué se necesita agregar para obtener *M*). Esta variable tiene una clara y convincente conexión con las restricciones morales puestas a la conducta hacia algo con *M*. Asimismo, a la luz de *M*, debemos estar en posición de ver por qué otros han concentrado su atención en los rasgos de racionalidad, libre albedrío y acción moral. Esto sería más fácil si tales rasgos no sólo fueran condiciones necesarias de *M*, sino, también importantes componentes de *M* o importantes medios hacia *M*.

Pero ¿no hemos sido injustos al tratar racionalidad, libre albedrío y acción moral de manera individual y separada? ¿No equivalen conjuntamente a algo cuyo significado es claro?: un ser capaz de formular planes de largo alcance para su vida, capaz de considerar y decidir sobre la base de principios o consideraciones abstractas que formula para él y, consecuentemente, un ser que no sólo es juguete de estímulos inmediatos, un ser que limita su propia conducta, de conformidad con ciertos principios o imágenes que tiene sobre lo que una vida apropiada es para él y para

los demás, etcétera. Sin embargo, esto excede los tres rasgos enumerados. Nosotros podemos distinguir teóricamente entre planear a largo plazo y un concepto general de una vida que guía decisiones particulares, y los tres rasgos que constituyen su fundamento. Un ser podría poseer esos tres rasgos, y sin embargo podría también tener alguna barrera interna que le impida operar de acuerdo con una concepción general de su vida y lo que a esto equivale. De esta manera, permítasenos agregar como característica adicional, la capacidad de regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general que decida aceptar. Tal concepción general, y el hecho de saber cómo estamos haciendo las cosas en función de ella, es importante para el tipo de fines que formulamos para nosotros y el tipo de seres que somos. Piénsese qué diferente seríamos (y qué diferente sería legítimo tratarnos) si todos fuéramos amnésicos, si olvidáramos cada noche, cuando dormimos, lo ocurrido el día anterior. Aun si por accidente alguno volviera cada día donde había dejado las cosas la víspera, viviendo de conformidad con una concepción coherente que un individuo consciente podría haber escogido, aun así aquél no estaría llevando el tipo de vida del otro. Su vida sería parecida a la otra vida, pero no estaría integrada de la misma manera.

¿Cuál es la importancia moral de esta adicional capacidad para formar una imagen de toda la vida de uno (o, al menos, de partes significativas de ella) y actuar de acuerdo con una concepción general de la vida que uno desea vivir? ¿Por qué no intervenir en el plan que otro hace de su propia vida? ¿Y qué decir de aquellos que no modelan activamente sus vidas sino que van a la deriva, empujados por las fuerzas que actúan sobre ellos? Cabe observar que podría aparecer cualquiera con la pauta de vida que a usted le gustaría adoptar. Como no se puede predecir, de antemano, que alguien no lo hará, va en el propio interés de usted permitir a otro seguir la concepción de su vida tal y como él la ve; usted puede aprender (emular, evitar o modificar) de su ejemplo. Este argumento prudencial parece insuficiente.

Conjeturo que la respuesta se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida. El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido. Pero, aun suponiendo que pudiéramos elaborar y esclarecer esta noción satisfactoriamente, nos enfrentaríamos a muchas cuestiones difíciles. ¿Es, en sí misma, la capacidad de planear así una vida, la capacidad de tener (o esforzarse por tener) una vida con sentido, o se requiere algo más? (¿Podría ser que, para la ética, el contenido del atributo de tener un alma fuera simplemente que el ser se esfuerza, o es capaz de esforzarse, por dar sentido a su vida?) ¿Por qué hay restricciones sobre cómo podemos tratar a los seres que planean sus vidas? ¿Hay ciertos modos de trato incompatibles con el que ellos tengan vidas llenas de sentido? Y, aun si así es el caso, ¿por qué no hay

que destruir vidas llenas de sentido? ¿O por qué no sustituir "felicidad" por "sentido" dentro de la teoría utilitarista y maximizar el resultado total del "sentido" de las personas que hay en el mundo? ¿O qué la noción de sentido de una vida entra en la ética de manera diferente? Esta noción, debemos subrayar, tiene el "toque" correcto, eso que podría, ayudar a colmar la brecha "ser-deber ser"; parece cubrir apropiadamente a ambos. Supongamos, por ejemplo, que se pudiera mostrar que si una persona actuara de ciertas maneras, su vida no tendría sentido. ¿Sería esto un imperativo hipotético o un imperativo categórico? ¿Necesitaría uno responder a la siguiente pregunta?: "pero ¿por qué mi vida no debe carecer de sentido?" O bien, supóngase que actuar en cierta forma con respecto a otros fuera, en sí, un medio de conceder que la propia vida (y estas específicas acciones) carecieran de sentido. ¿No podría esto, que parece una contradicción pragmática, conducir, al menos, a la conclusión del *status 2* de las restricciones indirectas a la conducta hacia todo otro ser humano? Espero enfrentarme con estas y con otras cuestiones relacionadas en otra ocasión.

EL ANARQUISTA INDIVIDUALISTA

Hemos examinado las cuestiones importantes que subyacen en la tesis de que las restricciones morales indirectas limitan cómo puede comportarse la gente entre sí. Regresemos ahora al esquema de la protección privada. Un sistema de protección privada, incluso cuando una agencia de protección es dominante en un territorio geográfico, parece que no llega a ser un Estado; evidentemente no proporciona protección para todos en su territorio, como lo hace un Estado y, evidentemente, no posee o no reclama el tipo de monopolio sobre el uso de la fuerza necesario para un Estado. En nuestra terminología anterior, este sistema de protección privada evidentemente no constituye un Estado mínimo y evidentemente, ni siquiera un Estado ultramínimo.

Estas formas específicas en las cuales la agencia o asociación de protección dominante en un territorio evidentemente no llega a ser un Estado, proporciona el blanco de la acusación del anarquista individualista *en contra* del Estado; éste sostiene que cuando el Estado monopoliza el uso de la fuerza en un territorio y castiga a otros que violan este monopolio y cuando da protección a todos forzando a algunos a comprar protección para otros, viola las restricciones indirectas sobré cómo deben ser tratados los individuos. Por tanto, concluye, el Estado es, en sí, intrínsecamente inmoral. El Estado concede que en ciertas circunstancias es legítimo castigar a las personas que violan el derecho de otros, puesto que él mismo lo hace así. ¿Cómo es que, entonces, se arroga para sí el derecho de prohibir la exigencia privada de justicia por parte de otros individuos no agresivos, cuyos derechos han sido violados? *¿Qué* derecho viola el particular que reclama justicia, que no sea violado también por el Estado cuando éste cas-

tiga? Cuando un grupo de personas se constituye en Estado, comienza a castigar *y prohibe a otros hacer lo mismo,* ¿hay algún derecho que estos últimos violarían y que aquéllos que constituyen el Estado no violaran? ¿Con base en qué derecho, en consecuencia, pueden el Estado y sus funcionarios reclamar un derecho (un privilegio) exclusivo para imponer y aplicar este monopolio? Si aquel que exige justicia, en forma privada, no viola ningún derecho de nadie, entonces castigarlo por sus acciones (acciones que también realizan los funcionarios del Estado) viola sus derechos y, consecuentemente, las restricciones morales indirectas. Por tanto, monopolizar el uso de la fuerza es, desde este punto de vista, inmoral en sí mismo, así como lo es la redistribución a través del aparato impositivo del Estado, Individuos pacíficos que se ocupan de sus propios asuntos no violan el derecho de los demás. No constituye una violación del derecho de ningún otro el que usted se abstenga de comprar algo para él (algo con respecto al cual usted no adquirió, especialmente, la obligación de comprar). De esta manera, continúa el argumento, cuando el Estado amenaza a alguien con un castigo si no contribuye para la protección de otro, viola (y sus funcionarios violan) sus derechos. Al amenazarlo con algo que sería una violación de sus derechos si lo hiciera un particular, los funcionarios del Estado violan restricciones morales.

Para obtener algo reconocible como Estado tenemos que mostrar: 1) cómo un Estado ultramínimo surge del sistema de asociaciones privadas de protección, y *2)* cómo el Estado ultramínimo se transforma en un Estado mínimo, cómo da origen a aquella "redistribución" para la provisión general de servicios de protección que constituye el Estado mínimo. Para mostrar que el Estado mínimo es moralmente legítimo, mostrar que no es en sí inmoral, tenemos que mostrar, también, que estas transiciones en (1) y en (2) son, *cada una* de ellas, moralmente legítimas. En lo que resta de la Primera Parte mostraremos cómo ocurre cada una de esas transiciones y cómo es que son moralmente permitidas. Sostenemos que la primera transición, de sistema de protección privada en Estado ultramínimo, ocurre por un proceso de mano invisible, en forma moralmente permisible, que no viola ningún derecho de nadie. En segundo lugar, sostenemos que la transición de Estado ultramínimo en Estado mínimo tiene que ocurrir moralmente. No sería moralmente permisible para las personas mantener el monopolio en el Estado ultramínimo sin ofrecer servicios de protección para todos, aun si esto requiere una "redistribución" específica. Los operadores del Estado ultramínimo están moralmente obligados a producir el Estado mínimo. El resto dé la Primera Parte, en consecuencia, intenta justificar el Estado mínimo. En la Segunda Parte sostenemos que ningún Estado *más* poderoso o extenso que el Estado mínimo es legítimo o justificable; de esta manera, la Primera Parte justifica todo lo que puede ser justificado. En la Tercera Parte, sostenemos que la conclusión de la Segunda Parte no es del todo infeliz; que, además de ser el único correcto, el Estado mínimo no deja de ser sugestivo.

IV. PROHIBICIÓN, COMPENSACIÓN Y RIESGO

LOS INDEPENDIENTES Y LA AGENCIA DE PROTECCIÓN DOMINANTE

PERMÍTASENOS suponer que diseminados entre un numeroso grupo de personas que tratan con una agencia de protección vive un minúsculo grupo que no lo hace así. Estos pocos independientes (incluso quizá uno solo), conjunta o individualmente imponen sus propios derechos contra uno o contra todos, incluyendo clientes de la agencia. Esta situación habría podido surgir si los indios norteamericanos no hubieran sido expulsados de sus tierras y si algunos hubieran rechazado afiliarse a la sociedad circundante de dos colonizadores. Locke sostenía que nadie podía ser obligado a entrar en la sociedad civil; alguien podía abstenerse y mantenerse en la libertad del Estado de naturaleza, aun si la mayoría escogiera entrar (§ 95).[1]

¿Cómo podrían tratar esta situación la asociación de protección y sus miembros? Podrían intentar aislarse de los independientes dentro de su propio seno, prohibiendo penetrar en su propiedad a todo el que no hubiera aceptado renunciar a ejercer sus derechos de represalia y castigo. El territorio cubierto por la asociación de protección semejaría, entonces, una rebanada de queso suizo, con linderos internos y externos.[2] Sin embargo, esto acarrearía agudos problemas de relación con los independientes que tuvieran dispositivos que les permitieran realizar represalias a través de las fronteras o que tuvieran helicópteros para ir directamente hasta ios malhechores sin allanar la propiedad de nadie más,[3] etcétera.

[1] Contrástese esta posición con la opinión de Kant de que "todos pueden usar fines violentos para obligar a otro a entrar en un estado jurídico de sociedad" (*cfr. Los elementos metafísicos de la justicia,* sec. 44. Véase, más adelante, nuestra exposición en el capítulo VI).

[2] La posibilidad de rodear a un individuo presenta una dificultad para la teoría libertaria, la cual tiene en cuenta la propiedad privada de todos los caminos y calles sin ningún camino público de acceso. Una persona podría atrapar a otra, comprando la tierra a su derredor; no dejando camino para que salga sin cometer un allanamiento. No funcionaría decir que un individuo no debe salir hacia un lugar o estar en él, sin haber adquirido de los propietarios adyacentes el derecho de paso. Aun si dejamos a un lado las cuestiones de si es deseable un sistema que permita a alguien que ha pasado por alto comprar derechos de salida ser atrapado en un solo lugar, aunque no haya realizado ningún ilícito punible, por un enemigo malvado y poderoso (posiblemente el presidente de la empresa que posee todos los derechos de tránsito en la localidad), aún subsiste la cuestión de "¿salir a dónde?". Cualesquiera que hayan sido las precauciones que haya tomado, cualquiera puede ser rodeado por enemigos que echen sus redes de manera suficientemente amplia. Lo adecuado de la teoría libertaria no puede depender de que existan mecanismos tecnológicos disponibles, tales como helicópteros que sean capaces de elevarse exactamente por encima del espacio aéreo privado, en tal forma que los transporte hacia afuera sin cometer allanamiento. Tratamos esta cuestión, con la estipulación sobre transferencias e intercambios, en el capítulo VII.

[3] En ausencia de otros caminos de reparación, uno puede allanar la propiedad del

En vez de los intentos de aislar geográficamente a los independientes (o, además de eso) se podría castigarlos por mala ejecución de sus derechos de represalia, de castigo y de exigencia de indemnización. A un independiente le sería permitido proceder a aplicar sus derechos tal y como los considera y tal y como ve los hechos de su situación; después, los miembros de la asociación de protección verificarían si ha actuado mal o si se ha excedido. Lo castigarán o le exigirán compensación si y sólo si lo ha hecho así.[4]

Sin embargo, la víctima de una represalia mala e injusta de parte de un independiente puede no sólo ser dañada sino seriamente herida y posiblemente muerta. ¿Tiene uno que esperar a actuar hasta entonces? Seguramente habría alguna probabilidad de que el independiente imponga mal sus derechos, probabilidad lo bastante alta (aunque menos que una unidad) para justificar que la asociación de protección se lo impida hasta que ésta determine si los derechos del independiente fueron en realidad violados por su cliente. ¿No sería esto un medio legítimo de defender a sus clientes?[5] ¿No escogería la gente entrar en tratos únicamente con las agencias que ofrecen a sus clientes protección anunciando que castigarán a cualquiera que maltrate a un cliente sin que antes use algún tipo particular de procedimiento para establecer su derecho de hacerlo así, sin importar si resulta que él *podría* haber establecido este derecho? ¿No está dentro de los derechos de una persona anunciar que no permitirá que se le castigue sin que antes se *establezca* si él ha dañado a alguien? ¿No puede designar a una asociación de protección como su agente para hacer, y lle-

otro y obtener de él lo que le es debido o darle a él lo que merece, siempre que se haya negado a pagar, o que se ponga al alcance de un castigo. *B* no viola los derechos de propiedad de *A* sobre su cartera al tocarla o al abrir el broche si *A* niega hacerlo, en el procedimiento de extraer dinero que *A* debe a *B,* a quien, sin embargo, se niega a pagarle o trasmitirle. *A* tiene que pagar lo que debe; si *A* niega ponerlo a disposición de *B,* este último puede como medio para mantener sus derechos, realizar cosas que de otra forma, no hubiera estado facultado a hacer. De esta manera, la calidad del razonamiento de Portia de que Shylock está únicamente facultado a tomar exactamente una libra de carne, pero no derramar una gota de sangre de Antonio, es tan forzada como la calidad de su misericordia al participar, cuando se requiere de Shylock, para que éste salve su vida, que se convierta al cristianismo y disponga de sus propiedades de una manera odiosa para él.

[4] Murray Rothbard parece que respalda esta alternativa.

"Supóngase que Fulano, convencido de la culpabilidad de Zutano, se hace justicia por su propia mano en vez de ir ante un tribunal. ¿Qué pasa entonces? En principio, esto sería legítimo y no sería punible como delito, puesto que ningún tribunal o agencia gubernamental podría tener el derecho, en una sociedad libre, de usar la fuerza en defensa de alguien, más allá del propio derecho de cada individuo. Sin embargo, Fulano tendría entonces que enfrentar las consecuencias de una posible contrademanda de Zutano y él mismo podría enfrentar un castigo como delincuente si Zutano es encontrado inocente." *Power and Market,* Menlo Park, California, Institute for Humane Studies Inc., p. 1947, n. 3.

[5] Véase también el material del simposio "Is Government Neeessary?", en *The Personalist,* primavera, 1971.

var a cabo, este anuncio y supervisar cualquier proceso empleado para tratar de establecer su culpa? (¿Se sabe que alguien carece de capacidad de dañar a otros, que lo excluyan los demás del ámbito de su anuncio?) Pero, supóngase que un independiente, en el proceso de reclamar castigo, le dice a la agencia de protección que se aparte de su camino en razón de que el cliente de la agencia merece ese castigo, que él (el independiente) tiene el derecho de castigarlo, que no está violando los derechos de nadie y que no es su culpa si la agencia de protección no *sabe* esto. ¿Tiene entonces que abstenerse la agencia? ¿Puede el independiente pedir que la propia persona se abstenga de defenderse contra la inflicción de castigo con base en los mismos fundamentos? ¿Y sí la agencia de protección trata de castigar a un independiente que castigó a un cliente, sin que importe si sus clientes en realidad violaron los derechos del independiente, está el independiente en su derecho de defenderse contra la agencia? Para responder estas preguntas y decidir, en consecuencia, cómo puede actuar la agencia de protección dominante ante los independientes, tenemos que investigar el *status* moral de los derechos procesales y de las prohibiciones sobre actividades riesgosas dentro del Estado de naturaleza y, también, qué conocimiento presuponen los principios acerca del ejercicio de derechos incluyendo, especialmente, los derechos para imponer otros derechos. Estas cuestiones difíciles para la tradición iusnaturalista son las que ahora abordamos.

PROHIBICIÓN Y COMPENSACIÓN

Una línea (o un un hiperplano) circunscribe un área de espacio moral alrededor de un individuo. Locke sostiene que esta línea se determina por los derechos naturales de un individuo los cuales limitan la acción de los otros. Autores que no siguen a Locke piensan en otras consideraciones en cuanto al establecimiento y contorno de esta línea.[6] De cualquier manera, surgen las siguientes preguntas: *¿está prohibido a los otros realizar acciones que traspasen el límite o invadan el área circunscrita? ¿Les está permitido realizar tales acciones siempre que compensen a la persona cuyo limite han rebasado?* Desenredar estas cuestiones nos llevará gran parte de este capítulo. Permítasenos decir que un sistema prohibe una acción a una persona si impone (si está capacitado para imponer) una pena a alguien por realizar el acto, además de exigirle compensación para las víctimas del mismo.[7] Algo compensa completamente a una persona por una pérdida si y

[6] Cuestiones relacionadas con las que las teorías iusnaturalistas tienen que lidiar son tratadas de manera interesante por Erving Goffman en *Relations in Public,* Nueva York, Basic Books, 1971. Véase particularmente capítulos 2 y 4.

[7] Esta condición suficiente para prohibir una acción no es una condición necesaria. Una acción puede ser prohibida sin que haya alguna disposición para que las víctimas sean indemnizadas completamente o que lo sean en absoluto. Nuestro propósito aquí no es requerir una explicación general de prohibir.

sólo si no está peor de lo que estaría de otra manera; algo compensa a la persona X por la acción *A* de la persona *Y,* si X no se encuentra peor al recibirla (habiendo *Y* hecho *A)* que lo que estaría si no la recibiera (si *Y* no hubiera hecho *A).* (En la terminología de los economistas, algo compensa a *X* por los actos de *Y* si al recibirlo lleva a X tan alto en una curva de indiferencia como estaría sin esta compensación y *Y* no hubiera actuado).[8] Con toda desvergüenza paso por alto los problemas generales sobre el enunciado contrafáctico: "tan bien (tan alto en la curva de indiferencia) como *X* hubiera estado si la acción de *Y* no hubiera ocurrido"; también paso por alto dificultades particulares, por ejemplo: si la posición de X se encontraba deteriorándose (o mejorándose) ¿cuál es la línea base de la compensación, la que estaba alcanzando o donde se encontraba entonces? ¿Cambian las cosas si la posición de X hubiera, de cualquier manera, empeorado al día siguiente? Sin embargo, hay que explicar una cuestión: ¿la compensación debida a X por los actos de *Y* toma en cuenta la mejor respuesta de X a estas acciones, o no las toma en cuenta? Si X respondió reacomodando sus otras actividades y haberes para limitar sus pérdidas (o si realizó anticipadamente ciertas provisiones para limitar sus pérdidas), ¿debe esto beneficiar a *Y* disminuyendo la compensación que tiene que pagar? O a la inversa, si X no realiza ningún intento por reajustar sus actividades y hacer frente a lo que *Y* ha hecho, ¿tiene *Y* que compensar a X por todos los daños que X sufre? Tal conducta de parte de X puede parecer irracional, pero si a *Y* se le exige que compense a X por todo el daño efectivo en tales casos, entonces X no empeorará por su propia conducta imprudente e inapropiada. Si así se le exige, *Y* podría disminuir el monto de la compensación que tiene que pagar, pagando a X de manera que responda apropiadamente para limitar pérdidas.

Adoptaremos tentativamente otro concepto de la compensación: uno que presume precauciones razonables y actividades de ajuste de X. Estas actividades pondrían a X (dado los actos de *Y)* en una cierta curva de indiferencia *I*; a *Y* se le requiere que eleve a *X* por arriba de su actual posición mediante un monto igual a la diferencia entre su posición en *I* y su posición original. *Y* compensa a *X* por todo lo que su acción lo hubiera empeorado, habiendo *X* actuado razonable y prudentemente. (Esta estructura de compensación usa mediciones de utilidad en una escala de intervalos.)

¿POR QUÉ PROHIBIR SIEMPRE?

Una persona, voy a suponer, puede decidir hacerse a sí misma cosas que traspasarían los límites que rodean al espacio moral de su persona si fueran hechas por cualquier otra sin su consentimiento. (Algunas de esas cosas

[8] *¿Cuándo* debe una persona ser indiferente entre dos situaciones: en el momento en el cual la indemnización se paga (la cual podría estimular traspasos de limites, puesto que el tiempo sana las heridas), o en el momento del acto original?

pueden ser imposibles que se las haga a sí misma.) Igualmente, puede dar permiso a otro para hacerle estas cosas (incluyendo aquellas que le serían imposibles hacerse a sí misma). El consentimiento voluntario abre la frontera para cruzar. Locke, por supuesto, sostendría que hay cosas que otros no pueden hacerle a usted, ni aun con su permiso, a saber: aquellas cosas que usted no tiene derecho a hacerse a sí mismo.[9] Locke sostendría que el que usted dé su consentimiento no hace moralmente permisible que otro lo mate, porque usted no tiene derecho de suicidarse. Mi posición no paternalista sostiene que alguno puede decidir (o permitir a otro) hacerse a sí mismo *cualquier cosa,* salvo que haya adquirido la obligación ante cualquier tercero de no hacerlo o no permitirlo. Esto no debe causar dificultades en el resto del capítulo. Que los que no están de acuerdo imaginen que nuestra explicación se limita a aquellas acciones sobre las cuales (admitan) que la postura efectivamente es válida; así, podemos proseguir juntos, habiendo dividido en factores esta cuestión debatida y, para nuestros propósitos inmediatos, improcedente.

Dos cuestiones contrastantes delimitan nuestro interés:

1. ¿Por qué cualquier acción es siempre prohibida en vez de permitida, siempre que sus víctimas sean indemnizadas?
2. ¿Por qué no prohibir todo traspaso del límite moral que la parte afectada no haya previamente consentido? ¿Por qué permitir siempre a cualquiera cruzar el límite de otro sin previo consentimiento?[10]

Nuestra primera cuestión es muy extensa. Puesto que un sistema que permite los actos *A,* con tal de que se pague una compensación, tiene que prohibir el acto compuesto de hacer *A* negarse a pagar compensación. Para limitar la cuestión, permítasenos suponer que existen medios fáciles para cobrar la indemnización establecida.[11] La indemnización es fácilmente cobrada una vez que se sabe quién la debe. Sin embargo, aquellos

[9] Si John Locke permitiera restricciones paternalistas especiales, entonces quizá una persona podría legítimamente otorgarle a otra la autorización y el derecho de hacer algo que no pueda hacerse a sí misma. Por ejemplo, una persona podría permitirle a un médico tratarla de conformidad con el mejor juicio del médico, aunque careciendo del derecho de tratarse ella misma.

[10] Esas cuestiones y su discusión ulterior (con algunas correcciones de estilo), son tomadas de un borrador de febrero de 1972 que circuló bajo el título de la Primera Parte de este libro. De manera independiente, Guido Calabresi y A. Douglas Melamed, en "Property Rules, Liability Rules, and Inalienability" *(Harvard Law Review,* vol. 85, núm. 6, abril de 1972, pp. 1089-1128) explican cuestiones similares y algunos temas que son tratados aquí.

[11] Por ejemplo, podríamos suponer que los haberes netos de cada persona fueran registrados en una computadora central y que cada uno tuviera un saldo en efectivo suficiente para pagar cualquier reclamación contra él. (Veremos después los problemas interesantes que surgen cuando atenuamos ese último presupuesto.) Las compras implican sumar el precio al saldo del vendedor, mientras se le sustrae del saldo del comprador. Se pronuncia sentencia contra una persona para trasmitir una cantidad de su cuenta a la cuenta de su víctima; no existe posibilidad de negar el pago. Mencionamos esto para agudizar nuestro problema, no para recomendar un sistema computarizado.

que cruzan el límite de protección de otro algunas veces escapan sin revelar su identidad. Requerir meramente (con base en la persecución, aprehensión y determinación de la culpa) la indemnización para la victima podría ser insuficiente para disuadir a alguien de actuar. ¿Por qué no intentaría éste salirse con la suya, obteniendo un beneficio sin pagar compensación? Ciertamente, si es aprehendido y juzgado culpable, se le exigiría que pagara los costos de persecución, aprehensión y juicio; es posible que estos costos adicionales serían suficientes para disuadirlo. Pero podrían no serlo. De esta manera, uno podría ser llevado a prohibir la realización de ciertos actos sin pagar compensación e imponer penas a los que se nieguen a pagar compensación o que no se identifiquen como los transgresores de ciertos límites.

TEORÍAS RETRIBUTIVAS Y DISUASIVAS DEL CASTIGO

La opción de una persona de rebasar un límite está constituida por una oportunidad (1 — *p*) de ganar ***G*** al realizar el acto, donde *p* es la probabilidad de que sea aprehendido, combinada con la probabilidad *p* de pagar varios costos por el acto. Estos costos son, primeramente, la compensación debida a la víctima, además: la devolución de cualquier cosa transmisible obtenida por los beneficios malhabidos, los cuales vamos a llamar ***C***. Adicionalmente, como cualquier beneficio no suprimible obtenido por haber llevado a cabo el acto (por ejemplo, placer por recuerdos agradables) tiene que ser también exactamente contraequilibrado de manera que no produzca ningún beneficio neto, podemos olvidarlo en lo que sigue. Otros costos son los costos psicológico, social y emocional de ser aprehendido, procesado, etcétera (llámense *D);* así como los costos financieros (llámense *E*) de la aprehensión y del proceso que tiene que pagar, puesto que fueron producidos por su intento de evadir el pago de compensación. Las perspectivas de disuasión se ven oscuras si los costos esperados por haber cruzado un límite son menores que los beneficios esperados; esto es, si *p* × (C + *D* + *E)* es menor que (1 —*p*) × *G*. (No obstante, una persona puede abstenerse de cruzar un límite en virtud de que tiene algo mejor que hacer, una opción que le es disponible incluso con una perspectiva de mayor utilidad.) Si la aprehensión es imperfecta, aunque no cara, pueden ser necesarias penas adicionales para disuadir de la comisión de delitos. (Los intentos por evadir el pago de compensación quedarían, en consecuencia, como actos prohibidos.)

Estas consideraciones plantean dificultades para las teorías retributivas que establecen, sobre fundamentos retributivos, un *límite máximo* para la pena que puede aplicarse a una persona. Permítasenos suponer (de acuerdo con estas teorías) que *R,* la retribución merecida, es igual a ***r*** × ***H;*** donde *H* es la medida de la gravedad del daño que produce el acto, y r (que cubre entre 0 y 1, inclusive) indica el grado de responsabilidad de la persona por haber producido *H.* (Pasamos por alto la delicada cuestión de

si *H* representa el daño intentado, el daño realizado o alguna función de ambos o si ésta varía con el tipo de caso).[12] Cuando otros sepan que r = 1, creerán que $R = H$. Una persona que decide realizar alguna acción dañina, se enfrenta, de esta manera, a una probabilidad $(1 — p)$ de ganar G y una probabilidad p de pagar $(C + D + E + R)$. Usualmente (aunque no siempre) el beneficio por cruzar un límite es cercano a la pérdida o daño que inflige a la otra parte; *R* estará en algún lugar en las proximidades de G. Sin embargo, si *p* es pequeña o si R es pequeña, $p \times (C + D + E + R)$ puede ser menor que $(1 — p) \times G$, no dando lugar frecuentemente a disuasión.[13]

Las teorías retributivas parecen permitir fallas de disuasión. Los teóricos de la disuación si tuvieran otra teoría, estarían (aunque no lo reconocerían) en la situación de regocijarse de esfuerzos de los retribucionistas a este respecto. Sin embargo, la tesis: "la pena por un delito debe ser la mínima necesaria para disuadir de su comisión" no proporciona *ninguna guia* hasta que nos diga *cuántas* comisiones del delito no se llevaron a cabo. Si se va a disuadir de toda comisión, de manera que el delito queda eliminado, la pena establecida será inaceptablemente alta. Si sólo se disuade de cometer una vez el delito, de manera que simplemente hay menos delito del que habría sin ninguna pena, la pena sería inevitablemente baja y conduciría a una disuación cercana a *cero.* ¿Dónde establecer entre estos extremos el fin y la pena? Las teorías disuasivas de tipo utilitarista sugerirían (algo así como) establecer la pena *P* por un delito en el punto mínimo en que cualquier pena por un delito mayor que *P* conduciría a más infelicidad adicional infligida en el castigo que la que se ahorraría a las víctimas (potenciales) de los delitos no cometidos por el incremento adicional del castigo.

Esta sugerencia utilitarista equipara la infelicidad que el castigo ocasiona al delincuente con la infelicidad que el delito causa a su víctima. Otorga el mismo peso a estas dos infelicidades al calcular un óptimo social. De esta forma, el utilitarista negará aumentar la pena de un delito, aun si la pena mayor (muy por debajo de cualquier límite máximo retributivo) disuadiera de más delitos, mientras se incremente, aunque sea ligeramente, la infelicidad de los penalizados más de lo que disminuye la infelicidad

[12] Pasamos por alto si la retribución incluye la *maldad* del acto al cual responde. Aquellas teorías retributivas que sostienen que el castigo, de alguna manera, debe corresponder al delito, se enfrentan a un dilema: o bien el castigo no corresponde a la maldad del delito y, de esta manera no retribuye completamente, o corresponde a la maldad del delito y, por tanto, es injustificado.

[13] Recuérdese que $C + D + E + R$ mide la pérdida que sufre el agente en comparación con su posición original y no en comparación con su posición después de beneficiarse de la otra parte al infligirle un daño. Pasamos por alto la cuestión de si el costo impuesto no debiera ser $C + D + 2E + R$, mereciendo la segunda *E* por intentar imponer un costo de busca inútil sobre el aparato de detección y aprehensión; o más bien, si el *R* en $C + D + E + R$ no debiera, también, contener ese segundo *E* como componente.

de aquellos a los que salva de ser víctimas de un delito, así como la de aquellos a los que disuade y salva del castigo. (Entre dos cantidades de pena que maximicen por igual la felicidad total, ¿seleccionará siempre el utilitarista al menos la opción que minimice la infelicidad de la víctima?) La construcción de contraejemplos para esta concepción extravagante se deja como ejercicio al lector. La "teoría" disuasiva utilitarista, parece que podría evitar esta consecuencia únicamente otorgando menos peso a la infelicidad de la parte castigada. Se podría suponer que consideraciones de merecimiento que las teorías de disuasión han pensado evitables, si no incoherentes, desempeñarían un papel aquí; uno podría suponerlo si no estuviera perplejo sobre cómo proceder, aun aplicando tales consideraciones, al asignar el peso "apropiado" a la diferente (in)felicidad de las personas. Un teórico retribucionista, por otro lado, *no* tiene que decir que la felicidad de un criminal es menos importante que la de sus víctimas, toda vez que el retribucionista no tiene en cuenta, en absoluto, que la determinación del castigo apropiado sea la tarea de pesar, sopesar y distribuir felicidad.[14]

Podemos conectar el marco retributivo con algunas cuestiones sobre defensa propia. De conformidad con la teoría retributiva, el castigo merecido es $r \times H$, donde H es la cantidad de daño (hecho o intentado) y r es el grado de responsabilidad de la persona por haber producido H. Supondremos que el valor esperado del daño que recae en una víctima es igual a H (lo cual no es válido sólo cuando las intenciones de la persona no corresponden a su situación objetiva). Una regla de proporcionalidad establece, entonces, un límite máximo al daño defensivo que puede ser infligido en defensa propia al hacedor de H. Esto convierte a la magnitud mayor del daño defensivo permitido en alguna función f de H, la cual varia directamente con H (cuanto más grande es H, más grande es $f(H)$), y tal que $f(H) > H$ (o, al menos, según cualquier opinión, $f(H) \geq H$). Obsérvese que esta regla de proporcionalidad no menciona el grado de responsabilidad r; éste se aplica con independencia de si el hacedor es ó no responsable por el daño que causa. A este respecto, difiere de una regla de proporcionalidad que convierte el límite máximo de la defensa propia en función de $r \times H$. Este último tipo de regla produce nuestro juicio de que, manteniéndose todas las cosas igual, uno puede usar más fuerza en la defensa propia contra alguien cuya r es mayor a cero. La estructura

[14] Debemos notar la posibilidad interesante de que los gobiernos contemporáneos podrían convertir las penas (aparte de la indemnización) en sumas de dinero y usarlas para financiar varias actividades gubernamentales. Quizá algunos recursos dejados para gastar podrían ser producidos por las penas retributivas, además de la indemnización y por la penalidad extra necesaria para disuadir en virtud de aprehensión menos que segura. Puesto que las víctimas de los delitos de las personas aprehendidas son completamente compensadas, no es claro que los fondos remanentes (en especial los que son producidos por la aplicación de la teoría retributiva) tengan que destinarse a compensar a las víctimas de los delincuentes no aprehendidos. Presumiblemente, una asociación de protección usaría tales fondos para reducir el precio de sus servicios.

que presentamos aquí puede producir esto, de la siguiente manera. Uno puede, al defenderse, *cargar* su defensa a *cuenta* del castigo que el agresor merece (la cual es $r \times H$). De esta manera, el límite máximo de lo que uno puede usar en defensa propia contra el hacedor del daño H es $f(H) + r \times H$. Cuando una cantidad A sumada a $f(H)$ es utilizada en defensa propia, se le resta esta cantidad al castigo que posteriormente puede infligirse y resulta: $r \times H — A$. Cuando $r = 0$, $f(H) + r \times H$ se reduce a $f(H)$. Finalmente, habrá alguna especificación de una regla de necesidad la cual requiere que uno no use más en defensa propia sino lo que es necesario para repeler el ataque. Si lo que es necesario es más que $f(H) + r \times H$ habrá un deber de retirarse.[15]

DIVIDIR LOS BENEFICIOS DEL INTERCAMBIO

Permítasenos regresar a la primera de nuestras cuestiones: "¿Por qué no permitir cualquier traspaso de límites con tal que se pague una compensación completa?" La compensación completa mantiene a la víctima tan alto en una curva de indiferencia como lo estaría si la otra persona no hubiera cruzado. Consecuentemente, un sistema que permita todo traspaso de los límites con tal de que el pago de una compensación completa sea pagada es equivalente a un sistema que requiere que todos los acuerdos previos sobre el derecho de cruzar límites se establezcan en el punto de la curva contractual[16] más favorable al *comprador* del derecho. Si usted estuviera dispuesto a pagar hasta $\$n$ por el derecho de hacerme algo a mí y $\$m$ es lo menos que puedo aceptar (recibir menos que $\$m$ me colocaría más abajo en la curva de indiferencia), entonces hay la posibilidad de que hagamos una negociación mutuamente ventajosa si $n \geq m$. Dentro de la gama entre $\$n$ y $\$m$, ¿dónde debe fijarse el precio? Uno puede decirlo en ausencia de alguna teoría aceptable de un precio justo o apropiado (adviértanse los varios intentos de construir modelos de *arbitraje* para dos personas, juegos de suma no constante). Ciertamente, ninguna razón se ha dado jamás para pensar que todo intercambio debe tener lugar en el punto de la curva contractual que más favorezca a una de las partes para que los beneficios del intercambio favorezcan sólo a esa parte. Permitir el traspaso de límites con tal de que se pague una compensación completa "resuelve" el

[15] Una discusión interesante de estas diversas cuestiones puede verse en el artículo de George P. Fletcher "Proportionality and the Psychotic Aggressor" *(Israel Law Review,* vol. 8, núm. 3, julio de 1973, pp. 367-390). No obstante la afirmación de Fletcher de que no hay manera de decir, al mismo tiempo, que se puede usar fuerza mortal en defensa propia en contra de un agresor psicótico (cuyo $r = 0$) *y* que estamos sometidos a la misma regla de proporcionalidad, yo creo que nuestra estructura, expuesta en el texto, produce estos. resultados y satisface, también, las diversas condiciones que uno quiere imponer.

[16] *Vid.* Peter Newman, *The Theory of Exchange,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Holl, 1965, cap. 3.

problema de distribución de beneficios de intercambios voluntarios de manera injusta y arbitraria.[17]

Más aún, considérese cómo es que este sistema atribuye bienes. Alguien puede tomar un bien y, por tanto, llegar a "apropiárselo", siempre que compense a su propietario. Si varias personas quieren un bien, la primera en tomarlo lo obtiene, hasta que otra lo tome, pagándole a aquélla una compensación completa. (¿Por qué debe recibir algo *este* tipo de intermediario?)[18] ¿Qué cantidad compensaría al propietario original si varias personas quieren un bien particular? Un propietario que sepa de esta demanda podría muy bien llegar a valuar su bien por el precio del mercado y, así, colocarse más abajo en la curva de indiferencia al recibir menos (ahí donde el mercado existe, ¿no es acaso el precio del mercado el último que un vendedor aceptaría? ¿Existirían mercados aquí?). Combinaciones complicadas de condicionales subjuntivos y contrafácticos podrían posiblemente desenredar las preferencias del propietario, de su conocimiento de los deseos de los otros y de los precios que están dispuestos a pagar. Sin embargo, nadie, aún, ha proporcionado las combinaciones requeridas.[19] Un sistema

[17] Uno podría estar tentado a delimitar parcialmente el área donde es permitida la indemnización completa, distinguiendo entre usar algo como recurso en un proceso productivo y dañar algo como efecto indirecto de un proceso. Pagar únicamente una indemnización completa sería considerado permitido en el último caso; los precios del mercado son deseables en el primero, en virtud de la cuestión de dividir los beneficios del intercambio económico. Este enfoque no funcionarla por razones de transferencia puesto que los efectos de desecho son también recursos negociables, y susceptibles de ser considerados con un precio.

[18] Sobre el papel más usual del intermediario, *vid.* Armen Alchian y W. R. Allen, *University Economics,* 2ª ed., Belmont, California, Wadsworth, 1967, pp. 29-37 y 40.

[19] Un problema similar surge con las explicaciones usuales de los economistas sobre el intercambio. Opiniones anteriores han sostenido que tiene que haber cierto tipo de igualdad entre los bienes que las personas están dispuestas a intercambiar. Porque de otra manera, se pensaba, una parte serla el perdedor. En respuesta, los economistas señalan que los intercambios mutuamente ventajosos requieren únicamente preferencias opuestas. Si una persona prefiere tener el bien del otro a tener el suyo y si, similarmente, la otra persona prefiere tener el bien del primero al suyo propio, entonces un intercambio puede beneficiar a ambos. Ninguno perderá, aun cuando no exista nada por lo que se pueda predicar que sus bienes sean *iguales.* Se podría objetar que las preferencias opuestas son necesarias (incluso con independencia de las cuestiones sobre si los intercambios podrían no tener lugar entre partes indiferentes entre dos mercancías o, bien, si podría no tener lugar ventajosamente entre dos personas con preferencias idénticas y con idénticas pertenencias iniciales combinadas de las dos mercancías, cuando cada persona prefiere cualquiera de las pertenencias no combinadas a cualquiera combinada y cada uno es indiferente entre las dos pertenencias combinadas). Por ejemplo, en transacciones tripartitas como las que se dan en el beisbol profesional, un equipo puede canjear un jugador por otro, al cual el equipo no prefiere sobre el que transfirieron; lo hace con objeto de canjear el jugador adquirido a otro equipo por un tercer jugador al cual el equipo prefiere sobre el primero que tenía. Se podría replicar que puesto que el primer equipo sabe que el segundo jugador puede ser canjeado por el tercero, el equipo en realidad prefiere tener al segundo (el cual es fácilmente transformable en un tercer jugador por vía de intercambio) que al primero. De esta manera, continúa la réplica, el primer intercambio realizado por el equipo no es por un objeto menos preferido, ni tampoco

no puede evitar el cargo de injusticia al permitir que la compensación pagada por rebasar el límite iguale el precio que hubiera alcanzado de haber tenido lugar, previamente, una negociación para el permiso. (Llámese a esta compensación: "compensación de mercado"; por lo común será más que una simple compensación completa). El mejor método para descubrir ese precio es, por supuesto, dejar que las negociaciones tengan en efecto lugar y observar cuál es su resultado final. Cualquier otro procedimiento sería bastante inexacto, así como increíblemente engorroso.

MIEDO Y PROHIBICIÓN

Las siguientes consideraciones que van en contra de permitir libremente todos los actos con tal de que e pague la compensación, además de aquellas que se refieren a la justicia en el precio de intercambio, son, en muchos respectos, las más interesantes. *Si* algunos daños no son compensables, no caerán bajo la política de permitirlos con tal de que la compensación se pague. (Más bien, *serían* permitidos siempre que la compensación fuera pagada, pero, en virtud de que la compensación no podría ser pagada por ninguno, de hecho no estarían permitidos.) Dejando esa difícil cuestión a un lado, aun ciertos actos que se *pueden* compensar podrían ser prohibidos. Entre los actos que pueden ser compensados, algunos producen miedo. Tenemos miedo de que estos actos nos ocurran a nosotros, aun si sabemos que seríamos compensados completamente por ellos. *X,* sabiendo que *Y* resbaló frente a la casa de alguien, que se fracturó un brazo y que cobró dos mil dólares después de seguir un juicio por daños, podría pensar: "Qué afortunado fue *Y,* que esto le haya ocurrido; vale la pena romperse un brazo para obtener dos mil dólares; esto cubre completamente el daño." Pero ¿si alguien, entonces, llega con *X* y le dice: "Yo puedo romperte un brazo el próximo mes y si lo hago te daré dos mil dólares como compensación, aunque, si decido no rompértelo no te pagaré nada"; ¿insistiría *X* en su buena suerte? ¿No caminaría aprensivo, sobresaltándose a cada ruido que oyera detrás de aquél, nervioso ante la expectativa de que un dolor podría

ese intercambio lleva al equipo a una más baja curva de indiferencia. E¡ principio general seria que cualquiera que sepa que un bien es transformable en otro (por vía de intercambio o por cualquier- otro medio) preferencialmente coloca el primero, al menos, tan alto como al segundo. (El que omitamos los *costos* de transformación no afecta el punto en cuestión.) Pero este principio, aparentemente necesario para explicar simples intercambios tripartitos, entra en conflicto con la explicación anterior de intercambio en términos de preferencias opuestas. Ese principio tiene la consecuencia de que una persona *no* prefiere tener el bien de otra a tener el suyo. Toda vez que el propio puede ser transformado en el otro (por vía del intercambio a explicar) y, de esta manera, él coloca preferencialmente a este objeto al menos tan alto como el otro.

Las diferentes salidas de esta dificultad que ellas mismas sugieren y que superan un examen precipitado (recuérdese que cada una de dos partes diferentes pueden ofrecer una mercancía a cualquier otro por la suya), todas parecen implicar montones de complicados e intrincados subjuntivos y contrafácticos.

caer de improviso sobre él? Un sistema que permitiera que ocurrieran asaltos con tal que las víctimas fueran compensadas posteriormente, traería como resultado personas aprensivas, temerosas de ser asaltadas, de ataques imprevistos y de daños. ¿Proporciona esto una razón para prohibir los asaltos? ¿Por qué no podría alguien que asalta compensar a su víctima no únicamente por el asalto y sus efectos, sino también por todo el miedo que la víctima sintió en espera de uno u otro asalto? Sin embargo, según un sistema general que permita el asalto siempre que la compensación se pague, el miedo de una víctima no es causado por la persona particular que lo asalta. ¿Por qué, entonces, debe este asaltante tener que compensarlo por el miedo? *¿Quién habrá de compensar a todas aquellas personas aprensivas que no fueron asaltadas, por el miedo que han sentido?*

Tendríamos miedo de ciertas cosas aun sabiendo que seríamos compensados por completo si ocurrieran o si se nos hicieran a nosotros. Para evitar tal aprensión y miedo generales, estos actos son prohibidos y declarados punibles. (Por supuesto, prohibir un acto no garantiza su no comisión y, así, no asegura que las personas se sientan seguras. Allí donde los asaltos, aunque prohibidos, se cometen con frecuencia y de manera impredecible, las personas aún tendrían miedo). No todo tipo de traspaso de límites crea tal miedo. Si se me dice que me pueden robar mi automóvil durante el próximo mes y que después seré compensado por completo por el robo y por cualquier molestia que estar sin él me pudiera haber causado, no pasaré el mes nervioso, aprensivo y miedoso.

Esto proporciona una dimensión para distinguir entre daños privados y daños que tienen un componente público. Daños privados son aquellos en que únicamente hay que compensar a la parte agraviada; las personas que saben que van a ser compensadas por completo no les temen. Los daños públicos son aquellos a los que las personas les tienen miedo, aun cuando sepan que serán compensadas por completo si el daño ocurre. Aun bajo la más fuerte propuesta de compensación la cual indemnizará a la víctima por su miedo, algunas personas (las no víctimas) no serían compensadas por *su* miedo. Por tanto, hay un interés público y legítimo en eliminar estos actos de traspaso de límites, especialmente porque su comisión hace que todos tengan miedo de que les ocurra a ellos.

¿Puede evitarse este resultado? Por ejemplo, no habría este incremento del miedo si las víctimas fueran compensadas inmediatamente y fueran cohechadas para guardar silencio. Los demás no conocerían el acto que ha ocurrido, y así, no los haría más aprensivos ni los conduciría a pensar que la probabilidad de que les ocurra a ellos es mayor. La dificultad reside en que el saber que uno vive en un sistema que permite esto produce aprensión de por sí. ¿Cómo puede alguien estimar la oportunidad estadística de que le ocurra algo cuando se acallan todos los informes sobre el particular? De esta manera, aun en este caso sumamente artificial, no es sólo la víctima la que es afectada por la ocurrencia del daño en un sistema que, es sabido, permite que esto ocurra. El miedo difundido hace que la

ocurrencia efectiva y el apoyo dado a estos actos no sea simplemente cuestión privada entre el ofensor y la parte ofendida. (Sin embargo, toda vez que las víctimas indemnizadas y cohechadas después de los hechos, no se quejarán, la aplicación de la prohibición de estos crímenes que dejan satisfechas a las víctimas ilustra los problemas de la aplicación de prohibiciones en los llamados "crímenes sin víctimas".)[20]

Hemos dicho que un sistema que permite actos que producen miedo, con tal de que las víctimas sean indemnizadas, tiene en sí mismo un costo no compensable por el miedo de víctimas potenciales que no son víctimas efectivas. ¿Se evitaría este defecto del sistema por alguien que anunciara ,que realizará ciertos actos a voluntad y que no sólo indemnizaría a todas sus víctimas, si las hubiera, sino, además, indemnizaría a todo aquel que sintiera miedo como resultado de su anuncio, aun si no llegara efectivamente a llevar a cabo su acto en contra de ellos? Esto resultaría tan caro que estaría más allá de los medios de casi todos. Sin embargo ¿escaparía esto de nuestro argumento de prohibir aquellos traspasos de límites cuya autorización (con indemnización) produciría un miedo general por el cual la población no sería indemnizada? No es fácil, por dos razones adicionales, primera, las personas podrían tener una desenfrenada angustia por el ataque, no porque hubieran oído ciertos anuncios particulares, sino porque saben que el sistema permite tales ataques después de los anuncios y, así, se preocupan al *no* haber oído ninguno. Ellos no pueden ser indemnizados por algo de lo que no han oído y no podrán reclamar indemnización por el miedo que les causaron. Sin embargo, pueden ser víctimas de alguien cuyo anuncio no oyeron. Ningún anuncio particular causaría tal miedo sin un anuncio específico en cuanto a su objeto; así, ¿quién debería compensar por ello? De esta manera, nuestro argumento se repite un nivel más arriba; pero hay que reconocer que en ese nivel el miedo *puede* ser de tal forma atenuado e insustancial que resultaría insuficiente para justificar la prohibición de *tales* anuncios. En segundo lugar, y en conexión con nuestra explicación anterior sobre el intercambio de precios justos, uno podría requerir de aquel que hace un anuncio de este tipo que indemnice no sólo de forma completa sino que dé una indemnización de mercado. Una indemnización completa es una cantidad suficiente, pero apenas, para hacer que una persona diga después que está contenta, no triste, de que esto haya ocurrido. La compensación de mercado es la cantidad fijada por las negociaciones previas realizadas para obtener su con-

[20] Obsérvese que no todo acto que produce una menor utilidad para los demás puede ser, generalmente, prohibido; tiene que cruzar el límite de los derechos del otro para que surja la cuestión de su prohibición. Obsérvese, también, que ninguna consideración sobre el miedo se aplica a un sistema que permite cualquiera acto que obtenga el consentimiento previo de la persona cuyo limite es traspasado. Cualquiera que se preocupe de que según tal sistema él, tontamente, podría consentir en algo, puede asegurar que él no lo hará por medios voluntarios (contratos, etcétera); en segundo lugar, **los otros** no pueden razonablemente ser limitados a contrariar ¡el miedo que *de si misma* tiene una persona!

sentimiento. Como el miedo se ve de manera diferente pasada la ocasión que como se ve cuando es sufrido o cuando es anticipado, en estos casos será casi imposible determinar, exactamente, cuál es la cantidad de una indemnización de mercado, salvo mediante negociaciones efectivas.

Nuestro argumento para prohibir ciertas acciones, como los asaltos, presupone que sólo exigir que un asaltante indemnice a sus víctimas por las consecuencias del asalto (aunque no por ningún miedo anticipado) no sería suficiente para disuadir de los ataques al grado de hacer desaparecer el miedo de las personas. El argumento del miedo falla si el supuesto es equivocado (quedaría el argumento de la división de los beneficios del intercambio). Podríamos preguntarnos si el castigo merecido (de conformidad con la teoría retributiva) por violar la prohibición de hacer ciertos actos pudiera igualmente no proporcionar suficiente disuasión para eliminar el miedo y la aprensión. Esto no es factible si la probabilidad de detención es alta y el castigo mismo es una alternativa *temida;* tales castigos no serían ilegítimos para actos ilícitos temidos. Aun para las personas que se benefician mucho más de un acto que lo que sus víctimas se dañan (y, de esta forma, más de lo que el castigo infligido), esto no causaría ninguna dificultad. Recuérdese que una teoría retributiva sostiene que los beneficios malhabidos de una persona tienen que ser devueltos o contraequilibrados si es que quedó alguno después de haber indemnizado a sus víctimas, independientemente del proceso de castigo.

El fenómeno real del miedo a ciertos actos, aun por aquellos que saben que recibirían una indemnización completa si sufrieran estos actos, muestra por qué los prohibimos. ¿Es nuestro argumento demasiado utilitarista? Si el miedo no es producido por una persona en particular ¿cómo se justificaría prohibirle tales actos o tal acción con el fin de que pagara una indemnización? Nuestros argumentos van contra el supuesto natural de que únicamente los efectos y las consecuencias de una acción son pertinentes para decidir si puede ser prohibida. El argumento concentra también su atención en los efectos y consecuencias de no prohibir estos actos. Una vez declarado, es obvio que tiene que hacerse, pero sería valioso investigar qué alcance y qué significación tienen las implicaciones de esta desviación del supuesto natural.

Subsiste la perplejidad de *por qué* depende el miedo de ciertos actos. Después de todo, si usted sabe que será indemnizado completamente por los efectos reales de un acto, de manera que usted no empeorará (desde su punto de vista) como resultado de que se haya realizado tal acto, entonces ¿qué es lo que usted teme? Usted no teme caer en una posición menos preferente o descender en la curva de indiferencia, puesto que (por hipótesis) usted sabe que no ocurrirá. Se sentirá miedo aun cuando el paquete anticipado sea positivo en su totalidad, como cuando a alguien se le dice que su brazo puede ser fracturado y que recibirá, en pago, 500 dólares más de lo que sería suficiente para indemnizarlo completamente. El problema no es determinar qué cantidad indemnizará, por el miedo, sino más bien, por qué

existe de todos modos miedo, si el paquete total previsto es considerado como deseable en su totalidad. Uno puede suponer que el miedo existe porque la persona no está segura de que únicamente se le infligirá la fractura del brazo; no sabe si se observarán estos límites. Sin embargo, el mismo problema surgiría si se le garantizara a la persona una indemnización por cualquier cosa que ocurriera o si se usara en la tarea, una máquina fracturadora de brazos para eliminar el problema de exceder los límites. ¿Qué teme una persona a la cual se le dan tales garantías? Quisiéramos saber qué tipo de daños teme en realidad la gente, aun cuando éstos fueran parte de un paquete que, en su totalidad, es considerado deseable. El miedo no es una emoción global; se concentra como parte del paquete, independientemente de los juicios de "en general" sobre el total. Nuestro argumento presente, en favor de la prohibición de traspasos indemnizables de límites, se basa en ese carácter no global del miedo, de la angustia, de la aprensión, etcétera.[21] Una respuesta que especificara los tipos de daños podría producirse en términos de nociones ordinarias tales como "dolor físico" o en términos de nociones de alguna teoría psicológica tales como "estímulos aversivos incondicionados". (Sin embargo, no debemos brincar a la conclusión d que cuando se sabe que se pagará la indemnización, únicamente el daño físico o el dolor físico es temido y considerado con aprensión. No obstante tener conocimiento de que habrá indemnización por estos daños si el acto ocurre, las personas pueden también temer ser humilladas, avergonzadas, caer en desgracia, que se les ponga en aprietos, etc.) En segundo lugar, quisiéramos saber si tales miedos se deben a características alterables del entorno social. Si las personas han crecido allí donde gran número de ciertos actos se realizan a la ventura y en forma impredecible ¿exhibirían gran aprensión y miedo ante el riesgo de que estos actos ocurrieran, o serían capaces de tolerar los riesgos como parte normal de su ambiente? (Sería difícil detectar o medir su aprensión si ésta se expresara en una elevada tensión general. ¿Cómo se mediría cuán sobresaltada está la gente en general?) Si las personas que crecen en tal ambiente de tensión pudieran desarrollar una tolerancia hacia ciertos actos, mostrando pocos síntomas de miedo y aprensión, no tendríamos una explicación muy *profunda* de por qué son prohibidos ciertos actos (en vez de permitidos, con tal de que se pague una indemnización). En cuanto el miedo a estos actos, sobre lo cual descansa nuestra explicación, no sería, en sí mismo, un fenómeno profundo.[22]

[21] ¿Intensificada por la ocurrencia incierta del hecho? Sobre este particular, *vid.* Martin Seligman, *et al.,* "Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events", en Robert Brush (comp.), *Aversive Conditioning and Learning,* Academic Press, 1971, pp. 347-400; véase especialmente la cuarta sección.

[22] Una razón de profundidad intermedia sería proporcionada por la posibilidad de que cualquier miedo *particular* es eliminable en uno u otro ambiente social, aunque no todos los miedos en su conjunto. Debemos notar que alguien que concede que algún miedo específico no es eliminable por un cambio del entorno social aun *podría* preguntarse si esos miedos no serían muy irracionales para ser considerados por una política

¿POR QUÉ NO PROHIBIR SIEMPRE?

El argumento del miedo general justifica prohibir aquellos actos que traspasan límites y producen miedo, aun cuando las víctimas sepan que serán indemnizadas por ello. Otras consideraciones convergen hacia este resultado. Un sistema que permite traspasar los límites con tal de que una indemnización se pague, implica el uso de personas como medios. Saber que están siendo usadas así y que sus planes y expectativas están expuestas a ser contrariadas arbitrariamente, representa un costo para las personas. Algunos daños pueden no ser indemnizables y para los que lo son ¿cómo puede un agente saber que la indemnización efectiva no está más allá de sus posibilidades? (¿Debería uno asegurarse contra esta contingencia?) ¿Son suficientes éstas consideraciones, combinadas con aquellas sobre la no distribución injusta de los beneficios del intercambio voluntario, para justificar la prohibición de cualquier otro acto que traspase los límites, incluso de aquellos que no producen miedo? Nuestra discusión de la primera cuestión planteada al comienzo de este capítulo: "¿Por qué no permitir todos los traspasos de límite con tal de que se pague una indemnización?", nos ha llevado a la segunda cuestión allí planteada: "¿Por qué no prohibir todos los traspasos de límites a los cuales la víctima no haya consentido con anterioridad?"

Penalizar todos los traspasos no consentidos, incluyendo los accidentales y los realizados sin intención, incorporaría una gran cantidad de riesgo e inseguridad en la vida de las personas. No obstante sus mejores intenciones, las personas no podrían estar seguras de no terminar siendo castigadas por sucesos accidentales.[23] Para muchos, esto también parece injusto. Permítasenos dejar al margen estas interesantes cuestiones y concentrar nuestra atención en aquellas acciones cuyo agente *sabe* que traspasarán o muy bien podrían traspasar los límites de algún otro. ¿Deben ser castigados aquellos que no obtuvieron el consentimiento previo de sus víctimas (usualmente mediante su compra)? El problema es que algún factor puede impedir la obtención de este consentimiento previo o hacerlo imposible (algún factor distinto de la negativa de la víctima a consentir). Puede saberse quién será la víctima, y saberse exactamente qué le pasará; sin embargo, puede ser temporalmente imposible comunicarse con ella. Puede saberse que una u otra persona será la víctima de un acto; sin embargo, puede ser imposible encontrarla. En cualquiera de estos casos, ningún acuerdo por el cual se obtenga el permiso de la víctima para realizar el acto

social, aunque esto sería muy difícil de defender en el caso del miedo de daño corporal, por ejemplo.

[23] *Vid.* el ensayo de H. L. A. Hart, "Legal Responsibility and Excuses", en su libro *Punishment and Responsibility,* Nueva York, Oxford University Press, 1968, cap. 2, El argumento no puede ser extendido del castigo a la indemnización puesto que estos costos deben recaer en algún lugar. Sobre estas cuestiones, *vid.* Walter Blum y Harry Kalven, Jr., *Public Law Perspectives on a Private Law Problem: Auto Compensation Plans,* Boston, Little Brown, 1965.

puede ser negociado con anticipación. En algunos otros casos, puede ser muy costoso, aunque no imposible, negociar un acuerdo. Uno *puede* comunicarse con la víctima conocida; sin embargo, únicamente sometiéndola, previamente, a una operación de cerebro o encontrándola en una selva africana o haciendo que suspenda, de inmediato, su estancia de seis meses en un monasterio en el que ha hecho votos de silencio y abstinencia de los negocios, etcétera. Todo esto es muy costoso. La víctima desconocida puede ser identificada de antemano pero sólo mediante una vigilancia muy costosa de toda la población de víctimas posibles.

Cualquier acto que traspase límites y cuya autorización puede ser otorgada con tal de que se pague una indemnización con posterioridad, será aquel sobre el cual un. consentimiento previo es imposible o sumamente costoso de negociar (esto incluye, pasando por alto algunas complicaciones, actos accidentales, actos no intencionales, actos realizados por error, etcétera); pero no viceversa. ¿Cuáles actos, en consecuencia, pueden hacerse sin consentimiento previo de la víctima, con tal de que una indemnización se pague con posterioridad? *No* los que producen miedo en el sentido descrito anteriormente.[24] ¿Podemos delimitar más estos actos? ¿Qué actividades no temidas, que efectivamente traspasen el límite o que pueden traspasarlo, pueden ser permitidas con tal de que se pague una indemnización? Sería arbitrario hacer una distinción tajante entre el hecho de que sea imposible y el de que sea muy costoso identificar a la víctima o comunicarse con ella. (No sólo porque es difícil conocer qué tipo de caso es. Si en la tarea se usa el PNB de Estados Unidos ¿sería "imposible" o extremadamente costoso?) No es claro el fundamento racional para trazar una línea divisoria en un lugar determinado. La razón por la cual uno quisiera algunas veces permitir los traspasos de límites con indemnización (cuando la identificación previa de la víctima o su comunicación con ella *es imposible)* es, presumiblemente, los grandes beneficios del acto: es valioso, debe hacerse, es benéfico. Sin embargo, tales razones también valdrían a veces, cuando la identificación y la comunicación previa, aunque posibles, son más costosas que los grandes beneficios del acto. Prohibir que actúen los no autorizados implicaría renunciar a sus beneficios, como en los casos en que toda negociación es imposible. La política más eficiente rechaza los pocos actos cuyo beneficio neto es mínimo; permite a cualquiera realizar una acción no temida sin previo acuerdo, siempre que los costos de la transacción de obtener un acuerdo previo sean mayores, aunque fuera por poco, que el costo del posterior proceso de indemnización. (La parte sobre la cual se actúa es indemnizada por su participación en el proceso de compensación así como por el acto mismo.) Sin embargo, las consideraciones de eficiencia son insuficientes para justificar traspasos de límites no penalizados por beneficios margínales, aun si la indemnización es más que completa, de ma-

[24] Un acto que crea el riesgo de una posible consecuencia podría no producir miedo, aun cuando se tuviera por cierto que tiene tal consecuencia si su baja probabilidad disipa el miedo.

nera que el beneficio del intercambio no redunde solamente en favor de aquel que cruce el límite. Recuérdense las consideraciones adicionales contra permitir los traspasos de límites con indemnización, mencionadas anteriormente (p. 78). Decir que tales actos deben ser permitidos si y sólo si sus beneficios son "suficientemente grandes", es de poca ayuda en ausencia de algún mecanismo social para definirlos. Las tres consideraciones de miedo, división de los beneficios del intercambio y costos de transacción, delimitan nuestra área; sin embargo, en virtud de que todavía no hemos encontrado un principio preciso que cubra la última cuestión y las consideraciones mencionadas antes (p. 78), aún no triangulan una solución en todos sus detalles.

RIESGO

Observamos antes que una acción riesgosa podía significar una probabilidad excesivamente baja de daño para causar preocupación o miedo a una persona determinada. Sin embargo, ésta puede temer que se realice un número elevado de tales actos. La probabilidad de que el acto de cada individuo cause daño cae por debajo del umbral necesario para sentir aprensión, pero la totalidad combinada de los actos puede representar una probabilidad considerable de daño. Si diferentes personas realizan cada uno de los diferentes actos de la totalidad, ninguna es responsable del miedo resultante. Tampoco puede sostenerse fácilmente que una persona causa una parte distintiva del miedo. Una sola acción no causaría miedo en absoluto debido al umbral de aprensión, y una acción menos probablemente no disminuiría el miedo. Nuestas anteriores consideraciones sobre el miedo proporcionan un argumento para la prohibición de esta *totalidad* de actividades. Sin embargo, como partes de la totalidad pueden ocurrir sin ninguna consecuencia dañina, sería necesariamente severo proscribir todos y cada uno de los componentes del acto.[25]

¿Cómo habrá de decidir qué subconjuntos permitir de la totalidad de actos que caen por debajo del umbral de aprensión? Para evaluar cada acto se requeriría un aparato centralizado y unificado de evaluación y de toma de decisiones. Lo mismo podría decirse con respecto de la determinación social de qué actos son lo bastante valiosos para permitirlos, con los otros actos prohibidos, de manera que se reduzca la totalidad y hacerla descender por debajo del umbral. Por ejemplo, podría decidirse que la minería o la red ferroviaria son suficientemente valiosos para permitirlos, aun cuando cada uno represente riesgos al transeúnte no menores a los de una ruleta rusa obligatoria con una bala y *n* recámaras (con *n* puesta apropiadamente), la cual está prohibida porque es insuficientemente va-

[25] Una amplísima red sería verdaderamente lanzada por una prohibición sobre cualquier acto cuya consecuencia riesgosa pudiera producir miedo si es ciertamente esperado, el cual podría ser parte de una totalidad de actos similares que producen miedo. Si la totalidad produce miedo o no, depende de cuántos actos similares contiene.

liosa. Hay problemas en un estado de naturaleza en que no existe ningún aparato centralizado, unificado o facultado, capaz de realizar estas decisiones. (En el capítulo v discutiré si el llamado *principio de imparcialidad* de H. L. A. Hart es de alguna ayuda aquí). Los problemas podrían disminuir si la totalidad de estados generales (totalidad que se encuentra por debajo del umbral, etcétera) puede ser alcanzada por la operación de algún mecanismo de mano invisible. Sin embargo, el mecanismo preciso para llevar esto a cabo aún tiene que ser descrito; habría también que mostrar cómo surgiría tal mecanismo en un estado de naturaleza. (Aquí, como en cualquier otro lugar, usaríamos una teoría que especificara qué macroestados son susceptibles de producirse por qué tipos de mecanismo de mano invisible.)

"Las acciones que crean el riesgo de traspasar los límites de otro plantean graves problemas para la postura iusnaturalista. (La diversidad de casos complica mayormente las cosas; puede saberse quién correrá un riesgo o, simplemente, que éste le ocurrirá a uno o a otro; la probabilidad de daño puede ser conocida exactamente o dentro de un alcance específico, etcétera.) Establecer lo improbable de un daño que viola los derechos de alguno, ¿viola también sus derechos? En vez de una probabilidad límite para todo daño, probablemente la probabilidad límite es menor cuanto más severo es el daño. Aquí uno podría tener la imagen de un valor específico, el mismo para todos los actos, para marcar los límites de la violación de derechos. Una acción viola los derechos de alguno si el daño esperado (esto es, la probabilidad del daño, multiplicado por una medida de este daño) fuera mayor que o igual al valor especificado. Pero ¿cuál es la magnitud del valor especificado? ¿El daño del acto menos significativo (que produce únicamente ese daño con certeza) que viola los derechos naturales de una persona? Esta interpretación del problema no puede ser utilizada por una tradición que sostiene que robar un centavo o un alfiler o cualquier cosa de alguien viola sus derechos. Esta tradición *no* selecciona una medida del umbral de daño, como límite mínimo, en el caso de daños que ciertamente ocurrirán. Es difícil imaginar una forma fundamentada en principios por la cual la tradición iusnaturalista pueda establecer la línea que fije qué probabilidades imponen riesgos inaceptables a los demás. Esto significa que es difícil ver cómo, en estos casos, la tradición iusnaturalista establece los límites a los cuales prestan tanta atención.[26]

[26] Uno podría argumentar verosímilmente comenzar con probabilidades que pueden variar continuamente y pedir que alguna línea puede ser establecida, entiende mal el problema y prácticamente garantiza que cualquier posición de la linea (cualquier otra que 0 ó 1) aparecerá arbitrariamente. Otro procedimiento comenzaría con consideraciones "perpendiculares" a aquellas sobre probabilidades, desarrollándolas teóricamente en respuesta a las preguntas sobre las acciones riesgosas. Dos tipos de teorías podrían ser formuladas. Una teoría podría especificar dónde tiene que trazarse una línea, sin que esta postura parezca arbitraria, puesto que, aunque la línea aparece en un lugar que no es un lugar especial a lo largo de la dimensión de probabilidad, es distinguida a lo largo de diferentes dimensiones consideradas por la teoría. La otra teoría podría propor-

Si ninguna teoría iusnaturalista ha especificado todavía una línea precisa que delimite los derechos naturales de las personas en situaciones de riesgo, ¿qué habrá de ocurrir en el estado de naturaleza? Con respecto de cualquier acción que crea un riesgo de traspaso de límites de los demás; tenemos las tres posibilidades siguientes:

1. La acción es prohibida y punible, aun si se paga una indemnización por cualquier traspaso de límites, o si resulta que no se cruzó ningún límite.
2. La acción es permitida con tal de que una indemnización se pague a aquellas personas cuyos limites efectivamente fueron traspasados.
3. La acción es permitida con tal de que una indemnización se pague a todas aquellas personas que sufren un riesgo de un traspaso de límites, ya fueran sus límites efectivamente traspasados o no.

Según la tercera alternativa, las personas pueden escoger la segunda; pueden juntar sus pagos por riesgos sufridos en un fondo común, y, así indemnizar completamente a aquellos cuyos límites fueron efectivamente cruzados. La tercera alternativa será posible si crear un riesgo a otro es verosímilmente considerado, de por sí, como un traspaso de límites por el que se habrá de indemnizar, quizá porque produce aprensión, y por tanto, crea miedo en el otro.[27] (Las personas que voluntariamente corren tales riesgos en el mercado son "compensadas" al recibir mayores salarios por realizar trabajos riesgosos, independientemente de si el riesgo ocurre o no.)

Charles Fried recientemente ha sugerido que las personas estarían dispuestas a aceptar un sistema que les permita crear "riesgos normales" de muerte entre sí, prefiriéndolo a aquél que prohibe crear tales riesgos.[28] Ninguno se encuentra especialmente en desventaja; cada uno gana el derecho de realizar actividades para perseguir sus propios fines que crean riesgos a los demás, a cambio de otorgar a los otros el derecho de hacer lo mismo. Los riesgos que los demás le crean son riesgos que él mismo hubiera estado dispuesto a sufrir en la persecución de sus propios fines;

cionar normas para decidir sobre acciones riesgosas que *no* implican trazar una línea a lo largo de la dimensión de probabilidad (o de una dimensión de valor esperado o alguna similar) por la cual todas las acciones que caen de un lado de la línea son tratadas de una manera y todas las que caen del otro lado, de otra. Las consideraciones de la teoría no colocan las acciones en el mismo orden afectado por la dimensión de la probabilidad; tampoco llevan a cabo divisiones de acciones en clases equivalentes coextensivas con algún intervalo de la línea unitaria. Las consideraciones que la teoría aduce, tratan simplemente la cuestión de manera diferente y, de esta forma, tienen la consecuencia de que algún acto es prohibido mientras que otro, cuyo daño esperado es *mayor,* es permitido. Por desgracia, ninguna Otra teoría específica satisfactoria de cualquiera de estos tipos ha sido producida.

[27] En lugar de compensarlos ¿puede el agente distribuir tranquilizantes a todos aquellos a quiénes se les crea el riesgo, de manera que no se sientan muy asustados? ¿Deben tranquilizarse ellos mismos de forma que no importe en absoluto al agente si ellos pasan por alto hacerlo y sienten miedo? Para un iluminante tanteo inicial de estas cuestiones, *vid.* Ronald Coase, "The Problem of Social Costs", en *Journal of Law and Economics,* 1960, pp. 1-44.

[28] *An Anatomy of Values,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970, cap. 9.

lo mismo es verdad de los riesgos que crea a los otros. Sin embargo, el mundo está de tal manera organizado que en busca de sus propios fines las personas con frecuencia crean riesgos a los demás, riesgos que ellos mismos no correrían directamente. Una transacción se sugiere de modo natural por sí misma. Planteando el argumento de Fried en términos de un intercambio, se sugiere otra alternativa, a saber: una indemnización explícita por cada riesgo de un traspaso de límites creado a algún otro (la tercera posibilidad señalada antes). Tal esquema diferiría del fondo común de riesgos de Fried, en dirección de una mayor justicia. Sin embargo, el proceso de hacer efectivamente el pago y determinar el riesgo preciso que se crea a los demás, así como la indemnización apropiada, parecería implicar enormes costos de transacción. Es fácil imaginar ciertos procedimientos (por ejemplo, mantener un registro central para todos, con pagos netos hechos cada *n* meses); sin embargo, en ausencia de algún mecanismo institucional claro, este procedimiento sigue siendo demasiado engorroso. En virtud de que el elevado costo de la transacción puede hacer impracticable la alternativa más justa, uno puede buscar otras alternativas, tales como el fondo común de riesgos de Fried. Estas alternativas implicarán injusticias menores constantes y clases de injusticias mayores. Por ejemplo, los niños que mueran por la realización de un siniestro por los riesgos de muerte que fueron creados no reciben ningún beneficio efectivo comparable con aquel que reciben los que crearon el riesgo. Esta situación no mejora significativamente por el hecho de que cada adulto se enfrentó a estos riesgos cuando niño y que cada niño que llegue a ser adulto será capaz de crear estos riesgos para otros niños.

Un sistema que indemniza únicamente a aquellos a los cuales les ocurre el siniestro (la segunda posibilidad señalada antes) sería, por mucho, más viable e implicaría costos de operación y transacción mucho menores que el que pagara a todos aquellos a los cuales se les crea el riesgo (la tercera posibilidad ya señalada). Los riesgos de muerte presentan la cuestión más complicada. ¿Cómo puede estimarse la magnitud del daño? Si el daño de muerte no puede ser efectivamente indemnizado, la mejor alternativa inmediata, aparte de la cuestión del miedo, podría ser indemnizar a todos aquellos que corren el riesgo creado. Sin embargo, aunque los pagos *post mortem* a los parientes o a las causas pías favoritas del difunto mantienen elaborados arreglos de la defunción, etcétera, todos tienen defectos claros en lo que al difunto se refiere, el individuo mismo puede beneficiarse de un sistema de pagos de indemnización *post mortem* hechos a las víctimas. Mientras esté vivo, puede vender el derecho a este pago, debiéndolo hacer a una compañía que compre muchos de estos derechos. El precio no sería mayor que el valor monetario esperado del derecho (la probabilidad de tal pago multiplicada por la cantidad); cuánto menos será el precio es algo que dependerá del grado de competencia en la industria, la tasa de interés, etcétera. Tal sistema no indemnizaría completamente a cualquier víctima efectiva por el daño medido; y otros, que no fueron efectivamente daña-

dos, también se beneficiarían, por haber vendido sus derechos de cobro. Sin embargo, cada uno podría considerarlo, *ex ante,* como un arreglo razonablemente satisfactorio. (Hemos descrito antes una forma de transformar la tercera posibilidad en la segunda, imaginando un fondo común de pagos; aquí tenemos una manera de transformar la segunda en la tercera). Este sistema también podría dar a un individuo un incentivo financiero para elevar el "valor monetario de su vida" tal y como es estimado por el criterio de compensación, para incrementar el precio por el cual podría vender el derecho de ser indemnizado.[29]

EL PRINCIPIO DE COMPENSACIÓN

Aun cuando permitir una acción riesgosa con tal de que se pague una indemnización (la segunda o tercera posibilidad mencionadas) es, *prima facie,* más apropiado que prohibirla (la primera posibilidad mencionada), la cuestión de prohibirla o permitirla a alguien aún no está completamente resuelta. Para algunas personas faltarán fondos suficientes para pagar las indemnizaciones requeridas si fuera necesario, y no podrán comprar un seguro para cubrir sus obligaciones en caso de tal eventualidad. ¿Podrá prohibirse a estas personas realizar la acción? Prohibir una acción a aquellos que no están en posibilidad de pagar una indemnización difiere de prohibirla a menos que se pague una indemnización a los efectivamente dañados (la segunda posibilidad mencionada antes), en que en el primero de los casos (pero no en el último), alguien que no tiene medios para pa-

[29] La explicación económicamente más compleja de normas para determinar el monto de una indemnización por la pérdida de la vida es la de E. J. Mishan: "Evaluation of Life and Limb: A Theoretical Approach", en *Journal of Political Economy,* 1971, pp. 687-705. Por desgracia, el procedimiento de Mishan implica una doble contabilidad de los riesgos, puesto que los "riesgos indirectos o derivados" (pp. 699-705) de muerte de una persona, incluyendo la pérdida financiera o psíquica de otros, serán inmediatamente incluidos por el propio interés por ellos, en el riesgo directo involuntario, tal y como Mishan lo explica, en virtud de que la indemnización debe ser pagada por el riesgo directo involuntario con una cantidad suficiente para hacer que la persona en cuestión deseara correr tal riesgo de muerte. Suponiendo que las personas tienen el derecho de cometer suicidio, abandonar sus trabajos, etcétera, si la propia víctima no se interesa sobre estos riesgos indirectos o derivados, no parece que éstos sean un costo que pueda propiamente imponérsele a la persona que creó el riesgo de muerte a aquél o le causó su muerte. Después de todo, ¿podrían estos costos imponerse a la persona misma o a su patrimonio si cometiera suicidio o abandonara su trabajo? Si, por el otro lado, él *se preocupa* de estos riesgos indirectos o derivados, éstos (en la medida que es propio de ellos) serán incluidos, en razón de la preocupación que *él* tenía por ellos, en la indemnización del riesgo directo. A esta critica tiene que añadirse, sin embargo, la complicación adicional de que una víctima puede tener *obligaciones* hacia los otros, las cuales no le importan, pero las cuales hubiera tenido que cumplir si estuviera vivo, quizá debido a presión social o jurídica. La determinación teórica de una indemnización apropiada *tendría* que incluir los riesgos indirectos que se crean a las personas hada las cuales la víctima está obligada aunque le sea indiferente.

gar una indemnización puede ser castigado por su acción aun cuando no dañe efectivamente a otro ni traspase sus límites.

¿Viola alguien los derechos de otro al realizar una acción sin medios suficientes o sin cobertura de seguro para cubrir estos riesgos? ¿Puede prohibírsele hacerlo o castigársele si lo hace? Toda vez que un número enorme de acciones efectivamente incrementan el riesgo que corren los otros, una sociedad que prohibiera tales acciones no cubiertas encajaría mal en la imagen de una sociedad libre como aquella que contiene una presunción en favor de la libertad, como una sociedad en la cual a las personas se les permitiera realizar acciones siempre que no dañen a otros en forma específica. Sin embargo, ¿cómo se puede permitir a las personas crear riesgos a los demás, a los cuales no están en posición de indemnizar si fuera necesario? ¿Por qué deben algunos tener que cargar con los costos de la libertad de otros? Comoquiera que sea, prohibir actos riesgosos (en virtud de que son financieramente no cubiertos o porque son muy riesgosos) limita la libertad de actuar de los individuos, aun cuando la acción, efectivamente, pudiera no implicar costo a alguien más, en absoluto. Cualquier epiléptico, por ejemplo, podría conducir toda su vida sin por ello dañar a otro. Prohibirle que conduzca podría no disminuir efectivamente el daño a otros, y por lo que sabemos, así es. (Es verdad que no podemos identificar con anterioridad al individuo que resultará indemne, pero ¿por qué debe soportar él toda la carga de nuestra incapacidad?) Prohibir a alguien conducir en nuestra sociedad, que depende de los automóviles, para reducir el riesgo de los demás, perjudica gravemente a esta persona. Cuesta dinero remediar esta desventaja: contratar un chofer o usar taxis.

Considérese la afirmación de que una persona tiene que ser compensada por las desventajas que se le imponen al prohibírsele realizar una actividad por razones de este tipo. Los que se beneficien de la reducción de los riesgos que corren tienen que "compensar" por aquellos a quienes se restringe. Así establecido, se ha arrojado la red demasiado ampliamente. ¿Tengo en realidad que indemnizar a aquel a quien impido, en defensa propia, que juegue a la ruleta rusa *conmigo?* Si alguna persona desea usar un proceso muy arriesgado pero eficiente (y, si las cosas van bien, sin daño) para manufacturar un producto, ¿tienen que indemnizarlo los vecinos cercanos a la fábrica por la pérdida económica que sufra al no permitírsele usar un proceso posiblemente peligroso? Seguramente, no.

Quizá deban decirse unas palabras sobre la contaminación —la descarga de efectos negativos sobre la propiedad de otras personas, tales como casas, prendas de vestir y pulmones, y sobre bienes del dominio público de uso común, de los cuales se benefician las personas, tales como un cielo claro y hermoso. Voy a abordar únicamente los efectos sobre los bienes. Sería indeseable y esto no está excluido por nada que se diga más abajo que cualquiera canalizara todos sus efectos de contaminación muy por encima de la propiedad de alguno produciendo un cielo lóbrego de color

verde grisáseo. Nada se logra tratando de transformar el segundo tipo de casos en uno del primer tipo diciendo, por ejemplo, que alguien que cambia el modo como el cielo se ve *arroja efectos a los ojos de uno. Lo que sigue en esta nota es incompleto, toda vez que no trata el caso del segundo tipo.*

Como sería mucho lo excluido si se prohibieran todas las actividades contaminantes ¿cómo podría una sociedad (socialista o capitalista) decidir qué actividades contaminantes prohibir y cuáles permitir? Presumiblemente, debe permitir aquellas actividades contaminantes cuyos beneficios son mayores que sus costos, incluyendo en los costos los efectos contaminantes. *El criterio más factible para probar los beneficios netos es ver si la actividad pudiera ser benéfica. Si aquellos que se benefician de ella estarían dispuestos a pagar lo suficiente para cubrir el costo que compensara a los afectados (aquellos que favorecen cualquier actividad valiosa que no pasa esta prueba, pueden realizar donaciones pías en su favor). Por ejemplo, ciertas formas de servicio aéreo crean contaminación por ruido en las casas que rodean los aeropuertos. De una u otra manera (mediante la baja del valor de reventa, la baja de la renta obtenida, etcétera), el valor económico de tales casas disminuye. Únicamente si los beneficios de los pasajeros aéreos son mayores que los costos de los vecinos del aeropuerto debe continuar el modo ruidoso de servicio de transporte. Una sociedad debe tener algún medio de determinar si los beneficios efectivamente superan los costos. En segundo lugar, tiene que decidir la forma en que los costos deben ser distribuidos. Puede permitirse que recaigan en donde, de hecho, recaen. En nuestro ejemplo, en los propietarios de las casas. Puede intentarse distribuir el costo a través de la sociedad. Puede cargarse a aquellos que se beneficien de la actividad: en nuestro ejemplo, los aeropuertos, las aerolíneas y, en última instancia, el pasajero aéreo. Esto último, si es practicable, parece lo más justo. Si se va a permitir que una actividad contaminante continúe con base en que sus beneficios superan sus costos (incluyendo los costos de contaminación), entonces los que efectivamente se benefician deben indemnizar a aquellos sobre los cuales son originalmente arrojados los costos de contaminación. La indemnización podría comprender el pago de los costos por artefactos que disminuyan los efectos de la contaminación inicial. En nuestro ejemplo, aerolíneas o aeropuertos podrían pagar por poner a prueba de ruido una casa y, en esta forma, indemnizar por la baja del valor económico de tal casa con respecto al valor de la casa original que no es a prueba de ruidos en el vecindario, tal y como era sin el ruido adicional.*

Cuando cada una de las víctimas de la contaminación sufre un costo elevado, el sistema normal de responsabilidad por daños (con modificaciones menores) basta para producir este resultado. Imponer los derechos de propiedad de otros es suficiente en estos casos para mantener la contaminación en su lugar. Pero la situación cambia si los contaminantes individuales tienen efectos minúsculos repartidos amplia e individualmente. Si alguien impone el equivalente de veinte centavos sobre cada persona en los Estados

Unidos, no vale la pena que una persona lo demande, no obstante el total enorme del costo creado. Si muchas personas, similarmente, producen costos menores a cada individuo, el costo total para un individuo puede entonces ser significativo. Sin embargo, puesto que ninguna fuente, singularmente considerada, afecta de manera importante a un individuo, aun no valdrá la pena que alguien demande a un contaminador individual. Es irónico que comúnmente se sostenga de la contaminación que señala defectos de la esencia de un sistema de propiedad privada, mientras que el problema de la contaminación es que el alto costo de transacción dificulta ejercer *los derechos derivados de la propiedad privada de las víctimas de la contaminación. Una solución podría ser permitir litigios en grupo contra los contaminadores. Algún abogado o un despacho de abogados podría actuar en favor del público en general y demandar, requiriéndosele distribuir, proporcionalmente, la cantidad obtenida a cada miembro del público que lo exija. (Como distintas personas son afectadas diferentemente por el mismo acto de contaminación, a los abogados se les podría requerir que distribuyeran ciertas cantidades a las personas de los diferentes grupos específicos.) Los honorarios del abogado provendrían de los que no interpusieron su reclamación de lo que les era debido y de los rendimientos del dinero de los que no reclamaron oportunamente. Viendo que algunos recibirían grandes ingresos de este modo, otros podrían entrar al negocio como "agentes del público" cargando honorarios anualmente por cobrar y distribuir a sus clientes todos los pagos por contaminación a los cuales tienen derecho. Otros esquemas podrían idearse para permitir varias demandas interpuestas simultáneamente por distintos conjuntos de personas del público. Es cierto que estos esquemas otorgan gran peso al aparato judicial; sin embargo deben ser tan operables como el funcionamiento de cualquier burocracia gubernamental en la determinación y distribución de costos.*[30]

[30] Pienso que la propuesta que hago aquí puede ser defendida contra las consideraciones aducidas en la refinada exposición de Frank Michelman de un punto de vista contrastante en su artículo "Pollution as a Tort" *(Yale Law Journal,* vol. 80, núm. 3, 1917, pp. 666-683 —reseña hecha al libro de Guido Calabresi *The Costs of Accidents. A Legal and Economic Analysis,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1970).

No pretendo presentar el esquema anterior como *la* solución para controlar la contaminación. Más bien, deseo meramente sugerir y hacer verosímil la opinión de que pueden ser imaginados algunos arreglos institucionales para resolver el problema de una sola vez y encomendar la tarea a los enterados de tales cosas. (J. H. Dales propone, en su *Pollution, Property, and Prices* la venta de derechos transmisibles para contaminar en cantidades específicas. Esta elegante propuesta implica por desgracia una decisión central en lo que respecta a la cantidad *total* deseable de contaminación.)

Frecuentemente explicaciones que gozan de gran popularidad tratan los problemas de contaminación conjuntamente con los de conservación de recursos naturales, los ejemplos más claros de una mala dirección de la actividad han ocurrido cuando no hay ningún claro derecho privado de propiedad: sobre terrenos *públicos* arrasados por compañías madereras y en campos petroleros, bajo piezas de terreno separadamente mantenidas. En la medida en que las personas del futuro (o nosotros, más adelante) estarán

Para llegar a un principio aceptable de compensación, necesitamos delimitar el tipo de acciones cubiertas por la reclamación. Algunos tipos de acciones son generalmente realizados, desempeñan un papel importante en la vida de las personas y no pueden prohibírsele a una persona sin producirle una desventaja seria. El principio podría formularse así: cuando una acción de este tipo se prohibe a alguien porque *podría* causar daño a otro y es especialmente peligroso cuando la realiza, entonces aquellos que prohiben (la acción) con el propósito de obtener un incremento en su seguridad tienen que indemnizar a la persona a la que se le prohibe dicha acción, por la desventaja en que la colocan. Este principio está hecho para que comprenda la prohibición de conducir impuesta al epiléptico, mientras que se excluyen los casos de la ruleta rusa involuntaria y el proceso específico de fabricación. La idea es concentrar la atención en actividades importantes realizadas por casi todos, aunque algunas de ellas sean más peligrosas que otras. Casi todas las personas conducen un automóvil, mientras que jugar a la ruleta rusa o usar un proceso de fabricación, especialmente peligroso no es una parte normal de la vida de casi todos.

Por desgracia, este enfoque al principio otorga gran peso al esquema usado para clasificar las acciones. El hecho de que hay *una* descripción de la acción de una persona que la distinga de la acción de otros *no* la clasifica como inusitada y, de esta manera, no la excluye de la esfera de aplicación del principio. Sin embargo, sería excesivo sostener, por otro lado, que cualquier acción que caiga bajo alguna descripción que casi cualquier otra persona realiza, muestra con ello que es usual y que cae dentro del ámbito del principio. Actividades no usuales también caen bajo *algunas* descripciones que cubren las acciones que las personas normalmente realizan. Jugar a la ruleta rusa es un medio más peligroso de "divertirse", de lo que a otros les está permitido hacer; usar el específico proceso de fabricación es un medio más peligroso de "ganarse la vida". Prácticamente cualquiera de las dos acciones puede ser concebida como la misma o diferente, según si caen bajo la misma o diferente subclase de la clasificación de acciones. Esta posibilidad de descripciones diversas de acciones impide una aplicación fácil del principio tal y como está establecido.

Si esas cuestiones pudieran ser esclarecidas satisfactoriamente, podríamos desear extender el principio para cubrir algunas acciones inusitadas. Si usar el proceso peligroso es la única manera por la que *esta persona* puede ganarse la vida (y si jugar a la ruleta rusa sobre otro con una pistola de diez mil recámaras es el único medio que esta persona tiene de entretenerse —concedo que ambas son suposiciones extravagantes—), entonces, quizá, esta persona debe ser indemnizada por la prohibición. Por serle prohibido

dispuestas a pagar por la satisfacción de sus deseos, incluyendo viajes a través de bosques inexplotados y tierras salvajes, será de interés económico para alguno conservar los recursos necesarios. (Véase la exposición de estas cuestiones en Rothbard, *Power and Market,* Menlo Park, California, Institute for Humane Studies, 1970, pp. 47-52 y las referencias que el autor cita.)

el único medio que tiene para ganarse la vida, está en desventaja en comparación con la situación normal, mientras que alguien no está en desventaja en relación con la situación normal al serle prohibida su más provechosa alternativa. Una desventaja en comparación con la situación normal difiere de estar peor de lo que de otra forma se estaría. Uno podría usar una teoría de la desventaja, si la tuviera, de modo que formulara un "principio de compensación": aquellos que se encuentran en *desventaja* al serles prohibido realizar acciones que únicamente *podrían* dañar a otros, tienen que ser indemnizados por esas desventajas que les son impuestas para dar seguridad a los demás. Si la seguridad incrementada de las personas, resultante de una prohibición determinada, les beneficiara menos de las desventajas que acarrearía a aquellos que les es prohibido, entonces los "prohibidores" potenciales no estarán en posibilidad o no estarán dispuestos a pagar indemnizaciones lo bastante cuantiosas. De esta manera, la prohibición, como es propio en este caso, no será impuesta.

El principio de compensación cubre los casos que caen bajo nuestros enunciados anteriores los cuales incluían problemas caóticos sobre la clasificación de las acciones. No evita del todo cuestiones similares concernientes a las circunstancias en las cuales alguien es especialmente colocado en desventaja. Pero, tal y como surgen aquí, las cuestiones son más fáciles de manejar. Por ejemplo ¿es especialmente afectado el fabricante al que se le impide usar su mejor alternativa (aunque teniendo otras alternativas provechosas) si todos los demás pueden usar sus mejores alternativas, las cuales ocurre que no son peligrosas? Ciertamente no.

El principio de compensación requiere que las personas sean indemnizadas por habérseles prohibido ciertas acciones riesgosas. Podría objetarse que usted tenga el derecho de prohibir estas actividades peligrosas de la gente o bien que no lo tenga. Si usted tiene el derecho, no necesita compensar a las personas por hacerles lo que usted tiene el derecho de hacer; si usted no lo tiene, entonces, más que formular una política para compensar a las personas por su prohibición ilícita, usted debe simplemente abstenerse. En ninguno de los casos parece que el curso apropiado fuera prohibir y luego indemnizar. Pero el dilema "o usted tiene derecho a prohibirlo, y entonces no necesita compensar; o usted no lo tiene, y entonces absténgase" es muy limitado. Puede ser que usted efectivamente tenga un derecho a prohibir una acción, pero únicamente cuando usted indemniza a aquellos a quienes se la prohibe.

¿Cómo puede ser esto? ¿Es esta situación una de aquellas expuestas antes en las cuales es permitido un traspaso de límite con tal de que una indemnización se pague? Si es así, habría alguna línea divisoria que delimitara el prohibir a las personas hacer ciertas acciones riesgosas, las cuales sería permitido realizar (traspasar el límite) si la parte afectada fuera indemnizada. Aun si así fuera, como en los casos analizados nosotros podemos identificar de antemano las específicas personas a las que se habrá de prohibir (una acción), ¿por qué no se nos requiere, en su lugar, negociar un con-

trato con ellas por el cual acuerden no realizar la acción peligrosa en cuestión? ¿Por qué no habríamos de ofrecerles un incentivo, o contratarlos, o cohecharlos para que, así, se abstuvieran de realizar el acto? En nuestra anterior exposición *de* los traspasos de límites notamos la ausencia de alguna teoría predominante de precio justo o una razón predominante por la cual todos los beneficios de los intercambios voluntarios deben ir a una de las partes. Los puntos admisibles en la curva del contrato que habían de ser seleccionados, era, dijimos, una cuestión propiamente dejada a las partes contratantes. Esta consideración favorecía las negociaciones previas sobre los posteriores pagos de indemnizaciones. En la presente subclase de casos, sin embargo, realmente parece apropiado seleccionar uniformemente una extremidad de la curva del contrato. Contrariamente a los intercambios en los cuales ambas partes se benefician y no es claro cuánto de estos beneficios va a ser dividido, en negociaciones sobre la abstención de una acción por parte de uno de los contratantes, acción que dañará o podría dañar a otra persona, todo lo que el primero de los contratantes necesita recibir es una indemnización completa. (El pago que la primera de las partes podría negociar por abstenerse, siéndole permitido realizar la acción, *no* es parte de sus pérdidas debidas a la prohibición por la cual tenga que ser indemnizada.)

INTERCAMBIO PRODUCTIVO

Si yo le compro a usted un bien o un servicio, me beneficio de su actividad; mejoro debido a su actividad; estoy mejor de lo que estaría si su actividad no se hubiera producido o usted no hubiera jamás existido. (Paso por alto la complicación de que alguien pudiera vender, *bona fide,* un bien a otra persona a la que generalmente daña.) Mientras que si yo le pago por no dañarme, no obtengo nada de usted que yo no hubiera poseído si usted no hubiera jamás existido o que habiendo existido no hubiera tenido nada que ver conmigo. (Esta comparación no funcionaría si yo *mereciera* ser dañado por usted.) Burdamente dicho, las *actividades productivas* son aquellas que hacen que los compradores estén mejor de lo que estarían si el vendedor no hubiera tenido nada que ver *en absoluto* con aquéllos. Más precisamente, esto proporciona una condición necesaria para una actividad no productiva, pero no una condición suficiente. Si el vecino de la casa de junto planea construir cierta estructura en su terreno, lo cual tiene el derecho de hacer, usted podría estar mejor si él no hubiera jamás existido (nadie más hubiera decidido construir tal monstruosidad). De esta manera, comprar su abstención de proseguir con sus planes será un intercambio productivo. Supóngase, sin embargo, que el vecino no tiene deseo de construir la estructura en su terreno; él formula sus planes y le informa a usted únicamente con el propósito de vender su abstención. El intercambio no sería un intercambio productivo; simplemente le da a usted

alivio de algo que no lo amenazaría si no existiera la posibilidad de un intercambio para obtener alivio de él. El argumento se generaliza a los casos en que el deseo del vecino no se enfoca sólo en usted; él podría formular el plan e ir de casa en casa a vender su abstención a varios vecinos. Quienquiera que compre será "usado" improductivamente. Que tales intercambios no son productivos y que no benefician a cada una de las partes se muestra por el hecho de que si fueran imposibles o coactivamente prohibidos de manera que todo mundo supiera que no podrían ser realizados, una de las partes del intercambio potencial nunca estaría peor. ¡Extraño tipo de intercambio productivo sería aquel cuya prohibición no dejara peor a una de las partes! (La parte que no cede nada por la abstención o no necesita hacerlo porque el vecino no tiene otro motivo para proceder a su acción, queda mejor.) Aunque las personas valoran el silencio del chantajista y pagan por él, el hecho de que se mantenga en silencio no es una actividad productiva. Sus víctimas estarían igualmente bien si el chantajista no hubiera jamás existido y de esa manera no los hubiera amenazado;[31] pero no estarían peor si se hubiera sabido que el intercambio era absolutamente imposible. Dentro de este orden de ideas, el vendedor de un silencio de este tipo podría legítimamente cargar de modo preciso lo que abandona con su silencio. Lo que abandona no incluye el pago que podría haber recibido por abstenerse de revelar su información, aunque incluiría efectivamente los pagos que otros le hubieran dado por revelar la información. Así, si alguien escribe un libro, cuya investigación cae sobre información acerca de otra persona, información que ayudaría a las ventas si se incluyera en el libro, puede cargarle a otro que desee que esta información se mantenga secreta (incluyendo la persona que es objeto de la información) por abstenerse de incluirla en el libro. Puede cargar una cantidad de dinero equivalente a la diferencia que resultaría en dividendos por derechos de autor entre el libro que contuviera esta información y el libro sin ella; puede no cargar el mejor precio que podría haber obtenido del comprador por su silencio.[32] Los servicios de protección son producti-

[31] Pero ¿si él no hubiere jamás existido, no podría algún otro haber tropezado con esta única pieza de información y pedir un precio más alto por el silencio? Si esto pudiera haber ocurrido ¿no está mejor la víctima porque su real chantajista existe? Elaborar el argumento de forma exacta para que excluya tales complicaciones no vale el esfuerzo que requeriría.

[32] El escritor o cualquier otra persona que *disfruta* al revelar secretos puede cobrar en forma diferente. Esta consideración no ayuda al *gangster* que vende protección, mencionado anteriormente, aun sí es sádico y disfruta su trabajo. La actividad que él amenaza queda excluida por restricciones morales y es prohibida con independencia de si ésta, o su abstención, cuesta *o* no. El ejemplo del escritor fue tomado de la nota 84 de mi ensayo "Coerción" aparecido en S. Morgenbesser, P. Suppes y M. White (comps.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel* (Nueva York, St. Martin's Press, 1969, pp. 440-472). Contrástese nuestro punto de vista del chantaje con el siguiente, el cual lo considera a la par con otras transacciones económicas: "el chantaje no serla ilícito en la sociedad libre. Toda vez que el chantaje es la recepción de dinero a cambio de un servicio: no hacer pública cierta información sobre la otra persona. Nin-

vos y benefician a sus destinatarios, mientras que la "venta de protección *gangsteril"* no es productiva. Una vez vendida la abstención de dañar por parte de los *gangsters,* no hace que la situación de usted sea mejor de la que tendría si ellos no hubieran tenido nada que ver en absoluto con usted.

Nuestra anterior exposición sobre la división de los beneficios de intercambios voluntarios, debe, de esta manera, ser restringida en forma tal que se aplique sólo a aquellos intercambios en que ambas partes efectivamente se benefician en el sentido de ser destinatarios de actividades productivas. Cuando una de las partes se beneficia así y es improductivamente "usada", es justo que sólo indemnice suficientemente al otro, *si* alguna indemnización es debida a la otra parte. En estos casos sólo la primera condición de intercambio improductivo es satisfecha, no la segunda: X no está mejor como resultado del intercambio de lo que estaría si *Y* no hubiera jamás existido; sin embargo, *Y* realmente tiene algún motivo, además del de vender su abstención. Si de la abstención de *Y* de realizar una actividad, X obtiene únicamente una disminución de la probabilidad de ver traspasados sus límites (un traspaso cuya comisión intencional se encuentra prohibida) entonces *Y* necesita ser indemnizado sólo por las desventajas en que lo coloca la prohibición de aquellas actividades cuyo riesgo es lo bastante grave para justificar la prohibición de esta manera.

Hemos rechazado la opinión de que la prohibición de actividades riesgosas es ilegítima, que a través de acuerdos previos y negociaciones abiertas las personas tienen que ser inducidas a convenir voluntariamente a abstenerse de tales actividades. Sin embargo, no debemos concebir nuestro caso simplemente como la indemnización por cruzar un límite que protege la acción riesgosa de otro, con los requerimientos de negociación previa obviados por la naturaleza especial del caso (éste no implica ningún intercambio productivo), pues esto no explica por qué todos no regresan al punto de la curva de indiferencia que podrían ocupar si no fuera por la prohibición. Únicamente aquellos *afectados* por una prohibición deberán ser indemnizados, y deberán ser indemnizados *únicamente* por sus desventajas. Si una prohibición de actos riesgosos tuviera dos efectos separados sobre alguna persona; el primero, haciendo que se encuentre peor aunque no en desventaja comparada con los demás y, el segundo, creándole desventaja, el principio de compensación requeriría que fuera pagada una indemnización únicamente por el segundo efecto. Contra lo que ocurre en un traspaso de límites ordinario, la indemnización en estos casos no necesita elevar a la persona a la posición que tenía antes de que fuera traspasado. Para considerar una indemnización, según el principio de compensación, como una indemnización ordinaria por un traspaso de límites, uno podría tratar de redefinir o de "reindicar" el límite, de manera que éste sea cruzado únicamente cuando alguien es afectado o sufre una desventaja.

guna violencia o amenaza de violencia hacia otra persona o propiedad está implicada." (Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State,* Princeton, D. Van Nostrand, 1962, t. I, p. 443, n. 49).

Pero es más exacto no distorsionar nuestra concepción de. esta forma de indemnización tratándola de asimilar a otra.

Que ésta no sea asimilada a una indemnización del tipo que se da en un traspaso de límites no impide, por supuesto, derivar el principio de compensación de principios más profundos. Para nuestros propósitos en este ensayo no necesitamos hacerlo; tampoco necesitamos establecer los principios de manera exacta; requerimos únicamente afirmar que algunos principios son correctos, tal como el principio de compensación, el cual exige que aquellos que establecen una prohibición de actividades riesgosas indemnicen a los que sufran desventaja al habérseles prohibido dichas actividades riesgosas. No me es del todo cómodo presentar, y con posterioridad, usar un principio cuyos detalles no han sido elaborados completamente, aun cuando los aspectos del principio que restan por desarrollar no parezcan pertinentes para las cuestiones frente a las cuales Habríamos de esgrimirlo. Pienso que, con alguna justicia, podría afirmar que es del todo correcto, en principio, dejar un principio de alguna manera nebuloso; la primera cuestión es ver si algo en ese estado funciona. Esta afirmación, sin embargo, se enfrenta a una recepción fría de parte de muchos otros: los proponentes de otros principios que son analizados en el siguiente capítulo, si ellos hubieran sabido cuánto más severo habría de ser con respecto a sus principios, de lo que lo fui con el mío. Afortunadamente, eso no lo saben aún.

V. EL ESTADO

PROHIBICIÓN DE LA JUSTICIA PRIVADA

A UN independiente podría prohibírsele hacer uso de la justicia privada en virtud de que se sabe que su procedimiento entraña mucho riesgo y peligro —esto es, tiene un riesgo más alto (en comparación con algún otro procedimiento) de castigar a una personas inocente o de excederse en el castigo a una persona culpable—, o bien en virtud de que no se sabe que su procedimiento no sea riesgoso. (Su procedimiento exhibirá otro modo de falta de confiabilidad si sus oportunidades de no castigar a una persona culpable fueran mucho mayores; sin embargo, esto no sería una razón para prohibir su ejercicio privado.)

Permítasenos considerar esto último ordenadamente. Si el procedimiento del independiente es poco confiable y crea un alto riesgo, a los otros (posiblemente el independiente consulta hojas de té), entonces, si lo aplica a menudo, puede hacer que todos teman, aun aquellos que no son sus víctimas. Cualquiera, actuando en defensa propia, puede impedirle que emprenda su actividad altamente riesgosa. Pero, por supuesto, al independiente se le puede impedir el usar un procedimiento muy poco confiable, aun si él no representa una amenaza constante. Si se sabe que el independiente ejercerá sus propios derechos a través de su procedimiento, muy poco confiable, únicamente una vez cada diez años éste *no* creará pánico ni aprensión general en la sociedad. El fundamento para prohibir ese uso intermitente de su procedimiento no es, por tanto, evitar alguna aprensión o miedo ampliamente extendido y no indemnizable, el cual de otra manera existiría.

Si hubiera muchos independientes que fueran propensos a castigar ilícitamente, las probabilidades se *sumarian* para crear una situación peligrosa para todos. Entonces los otros estarían facultados para agruparse y prohibir la *totalidad* de tales actividades. Pero ¿cómo trabajaría esta prohibición? ¿Prohibirían cada una de las actividades que individualmente no crean miedo? ¿Por qué procedimiento, dentro de un estado de naturaleza, pueden ellos seleccionar y escoger qué actividad de la totalidad debe continuar? ¿Qué les otorga a ellos el derecho de hacerlo? Ninguna asociación de protección, por dominante que fuera, tendría ese derecho. Los poderes legítimos de una asociación de protección son meramente la *suma* de los derechos individuales que sus miembros o clientes transfieren a la asociación. Ningún derecho nuevo ni facultad nueva surge; cada derecho de la asociación se descompone, sin residuo, en aquellos derechos individuales pertenecientes a los distintos individuos que actúan solos en un estado de naturaleza. Una combinación de individuos puede tener el derecho de ha-

cer alguna acción *C,* que ninguna persona individualmente considerada tendría el derecho de hacer, si C es idéntica a *D* y a *E* y las personas que individualmente tienen el derecho de hacer *D* y el derecho de hacer *E* se combinan. Si algunos derechos de los individuos fueran de la forma: "usted tiene derecho de hacer *A,* siempre que el 55% o el 85% o cualquier porcentaje de los otros acuerden que usted puede hacerlo", entonces una combinación de individuos tendría el derecho de hacer *A,* aun cuando ninguno separadamente tuviera este derecho. Sin embargo, ningún derecho del individuo es de esta forma. Ninguna persona o grupo está facultado para escoger de la totalidad a quien le será permitido continuar. *Todos* los independientes podrían agruparse y decidir esto. Ellos podrían, por ejemplo, usar cualquier procedimiento aventurado para distribuir un número de derechos (¿negociables?) para continuar con una ejecución privada, a fin de reducir el peligro total a un punto por debajo del umbral.

La dificultad es que si un gran número de independientes hace esto, será del interés de un individuo abstenerse de participar en ese arreglo. Sería de su interés continuar con las actividades riesgosas que escoja, mientras los otros limitan mutuamente las suyas a fin de hacer que la totalidad de actos, incluyendo los de él, descienda por debajo del nivel de peligro. Los otros probablemente se limitarían manteniendo una distancia considerable del límite de peligro, dejándole a él espacio para introducirse. Aun si los otros se mantuvieran adyacentes a la línea de peligro de manera que las actividades de aquel que no participó en el arreglo llevaran a que la totalidad traspasara la línea, ¿con base en qué fundamentos podrían las actividades de *aquél* ser escogidas como las que habrá que prohibir? De manera similar, será del interés de cualquier individuo abstenerse de los que, de otra forma, serían acuerdos unánimes en el estado de naturaleza; por ejemplo: el acuerdo de establecer un Estado. Cualquier cosa que un individuo pueda ganar mediante tales acuerdos unánimes, él puede ganarlo a través de acuerdos bilaterales separados. Todo contrato que realmente necesite casi la unanimidad, cualquier contrato que sea esencialmente conjunto, servirá a los propósitos para los que fue pactado, ya sea que un individuo dado participe o no; de esta manera será de su interés no obligarse él mismo a participar.

"EL PRINCIPIO DE LA IMPARCIALIDAD"

Un principio sugerido por H. L. A. Hart, el cual (siguiendo a John Rawls) vamos a llamar el *principio de la imparcialidad,* sería de ayuda aquí, si fuera adecuado. Este principio sostiene que cuando un número de personas se lanza en una aventura justa, mutuamente ventajosa y solidaria, de conformidad con ciertas reglas y, de esta manera, restringen su libertad en formas necesarias para producir ventajas para todos, aquellos que se han sometido a tales restricciones tienen el derecho a una aceptación

similar de parte de aquellos que se han beneficiado de su sometimiento.[1] De conformidad con este principio, la aceptación de beneficios (aun cuando esto no es otorgar consentimiento expreso o tácito para cooperar) es suficiente para obligarse. Si uno agrega a este principio de imparcialidad la pretensión de que aquellos frente a los cuales se está obligado, o sus agentes, pueden *hacer cumplir* las obligaciones surgidas de ese principio (incluyendo la obligación de limitar las acciones), entonces grupos de personas en estado de naturaleza que acuerden un procedimiento para escoger a aquellos que se comprometen a ciertos actos tendrán legítimo derecho para prohibir que surjan "aprovechados". Ese derecho puede ser decisivo para la viabilidad de tales acuerdos. Debemos analizar este poderoso derecho muy cuidadosamente, en especial porque parece hacer *innecesario* el consentimiento *unánime* para un gobierno coactivo en un estado de naturaleza. Sin embargo, otra razón para examinarlo es su posibilidad como contraejemplo de mi afirmación de que ningún nuevo derecho "emerge" en el nivel de grupo, que los individuos en combinación no pueden crear nuevos derechos que no sean la suma de los derechos preexistentes. Un derecho para hacer que otro cumpla su obligación y para limitar su conducta en formas específicas podría originarse de alguna característica especial de la obligación, o podría pensarse que se sigue de algún principio general de que todas las obligaciones que uno tiene hacia otros deben ser cumplidas. En ausencia de un argumento especial que justifique la naturaleza exigible de la obligación que supuestamente surge bajo el principio de imparcialidad, voy a considerar, primeramente, el principio de exigibilidad de todas las obligaciones y, después, consideraré si el principio de imparcialidad es, en sí mismo, adecuado. Si se rechaza cualquiera de estos principios, el derecho de hacer cumplir la cooperación de otros, en tales situaciones, vacila. Voy a sostener que *ambos* principios tienen que ser rechazados.

El argumento de Herbert Hart sobre la existencia de un derecho natural[2] depende de particularizar el principio de exigibilidad de todas las obligaciones: el que algunos tengan la obligación especial, hacia usted, de hacer *A* (la cual pudo haber surgido, por ejemplo de su promesa, hecha a usted, de que harían *A)* le da a usted, no sólo el derecho de que hagan *A,* sino, también, el derecho de obligarlos a hacer *A*. Sólo ante un trasfondo

[1] Herbert Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review,* vol. 64, 1955, pp. 175-191. Existe otra versión española de este artículo debida a Genaro Carrió: "¿Hay derechos naturales?", en H. L. A. Hart, *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis* [T.]; John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, sec. 18. Mi tesis sobre este principio se mantiene cercana a la tesis de Rawls. El argumento que Rawls proporciona para este principio constituye un argumento únicamente para el principio de lealtad más limitado (las promesas *bona fide* tienen que ser cumplidas). Aun si no existiera modo de evitar las dificultales del tipo "no poder comenzar" sobre el principio de lealtad (p. 349), más que. recurriendo al principio de imparcialidad, *seria* un argumento en favor del principio de imparcialidad.

[2] H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?".

en que las personas no pueden forzarlo a usted a hacer *A* (o cualquier otra acción), acción que usted puede prometer hacer, podemos entender, dice Hart, el *sentido* y propósito de las obligaciones especiales. Como las obligaciones especiales efectivamente tienen un sentido y un propósito, continúa Hart, hay un derecho natural a no ser obligado a hacer ciertas cosas a menos que ciertas condiciones específicas se satisfagan. Este derecho natural está integrado al contexto en el cual las obligaciones especiales existen.

Este bien conocido argumento de Hart es desconcertante. Yo puedo liberar a algunos de la obligación de no obligarme a hacer *A.* ("Yo te libero *ex nunc* de la obligación de no obligarme a hacer *A;* eres libre de obligarme a hacer *A".)* No obstante el haberlos liberado, esto no crea en mí una obligación hacia ellos de hacer *A.* Puesto que Hart supone que el que yo me encuentre bajo la obligación, hacia alguien, de hacer *A* le otorga a éste (implica que él tiene) el derecho de obligarme a hacer *A* y puesto que hemos visto que lo opuesto no es válido (no puede sostenerse), debemos considerar que este componente de estar bajo la obligación hacia alguien de hacer algo se encuentra por encima de tener el derecho de forzarlo a usted a hacerlo. (¿Podemos suponer que existe este componente característico sin enfrentarnos al cargo de "atomismo lógico"?) Otra opinión que rechaza la inclusión del derecho de obligar dentro de la noción de encontrarse bajo una obligación, tal y como lo hace H. L. A. Hart, podría sostener que este componente adicional es la *totalidad* del contenido de estar obligado hacia alguien a hacer ciertas cosas. Si yo no lo hago, entonces *(ceteris paribus),* haré algo malo; el control sobre esta situación está en sus manos; él tiene el poder de liberarme de la obligación, a menos que él haya prometido a algún otro que no lo haría, etcétera. Posiblemente todo esto parece demasiado *efímero* sin la presencia adicional de derechos de ejecución. Sin embargo, los derechos de ejecución son, en sí mismos, meramente *derechos,* esto es, autorización de hacer algo y la obligación de los otros de no interferir. Ciertamente, uno tiene el derecho de hacer cumplir estas obligaciones ulteriores; sin embargo, no es claro que la inclusión de *derechos* de ejecución apuntale realmente toda la estructura si uno supone que es insubstancial comenzar con ello. Posiblemente tengamos que tomar en serio el aspecto moral y pensar que un componente significa algo, aun sin una conexión con su ejecución. (¡Por supuesto, esto no quiere decir que este componente *nunca* se conecte con la ejecución!) Desde este punto de vista, podemos explicar el sentido de las obligaciones sin traer a cuento derechos de ejecución y, por tanto, sin suponer un trasfondo general de una obligación de no obligar de la cual éste deriva. (Por supuesto, aun cuando el argumento de Hart no demuestra la existencia de tal obligación de no obligar, sin embargo, podría existir.)

Aparte de estas consideraciones generales en contra del principio de exigibilídad de todas las obligaciones especiales, podemos ofrecer ciertos casos desconcertantes. Por ejemplo, si yo prometo a usted que no mataré a alguien, esto no *le da* a usted el derecho de obligarme a no hacerlo, puesto

que usted ya tiene ese derecho, aunque esta promesa cree una obligación particular hacia *usted.* Otro ejemplo: si yo precavidamente insisto en que usted prometa primero que no me obligará a hacer *A,* antes de hacer mi promesa a usted de hacer *A* y, efectivamente, recibo antes su promesa, no sería verosímil decir que al prometer yo le otorgo a usted el derecho a obligarme a hacer *A.* (Aunque considérese la situación que resultaría si yo fuera tan imprudente que lo liberara a usted unilateralmente de su promesa a mí.)

Si hubiera congruencia en el argumento de Hart de que sólo ante un trasfondo en que se requiere que no se obligue a los otros a hacer algo pudiéramos entender el objeto de los derechos especiales, entonces parecería haber igual congruencia en la afirmación de que sólo ante un trasfondo en que se *permite* obligar, podemos entender el objeto de los derechos *generales.* Puesto que, de acuerdo con Hart, una persona tiene un derecho general a hacer *A* si, y sólo si, para todas las personas *P* y *Q, Q* no puede interferir en que *P* haga *A o lo* obligue a no hacer *A,* a menos que *P* haya actuado de manera que dé a *Q* un derecho especial de hacerlo. Sin embargo, no todo acto puede sustituir a *"A";* las personas tienen derechos generales a hacer únicamente tipos particulares de acción. De esta manera, se podría aún argumentar: si tiene objeto tener derechos generales, tener derechos a hacer un tipo particular de acción *A,* para que otro se encuentre bajo una obligación de no obligarle a no hacer *A,* entonces este derecho tiene que estar en un trasfondo contrastante, en el que *no* hay obligación de las personas de abstenerse de obligar a usted a hacer o a no hacer cosas, esto es, un contexto en que, para las acciones en general, las personas *no* tienen un derecho general a realizarlas. Si Hart puede argumentar en favor de una presunción en contra de obligar, a partir del que tengan sentido unos derechos particulares, entonces parece que podría igualmente argumentarse en favor de la ausencia de tal presunción a partir de que tengan sentido los derechos generales.[3]

Todo argumento en favor de una obligación exigible tiene dos etapas: la primera conduce a la existencia de la obligación; la segunda, a su exigibilidad. Habiendo dispuesto del segundo nivel (al menos en tanto que éste, generalmente se supone, se sigue del primero), permítasenos volver a la supuesta obligación de cooperar en las decisiones conjuntas de otros para limitar sus actividades. El principio de imparcialidad, tal y como lo hemos establecido, siguiendo a Hart y a Rawls, es objetable e inaceptable. Supóngase que algunas personas en su vecindario (hay otros 364 adutlos) han establecido un sistema público de comunicación y deciden instituir un sistema de entretenimiento público. Hacen una lista de nombres, uno por cada día, el de usted entre ellos. En el día asignado (uno puede fácilmente cambiar de día) una persona tiene que dirigir el sistema de comu-

[3] He formulado mis observaciones en función de un concepto reconocidamente vago de que existe un sentido para cierto tipo de derechos porque así, pienso, se da al argumento de H. L. A. Hart su interpretación más verosímil.

nicación pública, tocar discos, dar nuevos boletines, contar cuentos entretenidos que ha escuchado, etcétera. Después de 138 días durante los cuales cada persona ha hecho su parte, llega el día de usted. ¿Está usted obligado a tomar su turno? Usted se *ha* beneficiado abriendo ocasionalmente su ventana para escuchar alguna música o reír de los chistes graciosos de alguien. Las otras personas se excluyeron. Pero ¿tiene usted que responder al llamado cuando es su turno de hacerlo? Tal y como están las cosas, ciertamente no. Aunque usted se haya beneficiado de los arreglos, puede saber todo el tiempo que 364 días de entretenimiento suministrado por otros no valen que usted ceda *un* día. Usted preferiría no tener nada de esto y no ceder un día que tenerlo todo y pasar uno de sus días en ello. Dadas estas preferencias ¿cómo puede ser que usted sea requerido cuando llega su turno previsto? Sería muy agradable tener conferencias de filosofía por la radio, las cuales podría uno sintonizar en cualquier momento, posiblemente a altas horas de la noche, cuando uno está cansado. Sin embargo, puede ser que no sea lo bastante agradable para que usted quiera ceder todo un día como conferenciante en el programa. Quiera usted lo que quiera ¿pueden los otros crearle una obligación de hacerlo, tomando la delantera y empezando el programa ellos mismos? En este caso usted puede escoger privarse del beneficio no encendiendo la radio; en otros casos los beneficios pueden ser inevitables. Si cada día una persona diferente, en su calle, barre toda la calle ¿tiene usted que hacerlo cuando llegue su turno aun si a usted no le importa mucho una calle limpia? ¿Tiene usted que imaginar lo sucio cuando usted atraviesa la calle, para no beneficiarse como un aprovechado? ¿Tiene usted que abstenerse de encender la radio para no oír conferencias de filosofía? ¿Tiene usted que podar el césped de frente a su casa tan frecuentemente como sus vecinos cortan el suyo?

Al menos, uno quisiera estructurar sobre el principio de imparcialidad la condición de que los beneficios recibidos por una persona, beneficios provenientes de las acciones de los otros, sean mayores que los costos que ésta soportaría al realizar su parte. ¿Cómo habremos de imaginar esto? ¿Se satisface esta condición si usted disfruta de las emisiones diarias del sistema de comunicación pública de su vecindario, no obstante que usted preferiría un día de caminata, más que oír esas emisiones durante todo el año? ¿Para que usted fuera obligado a dedicar su día a la emisión no tendría que ser cierto, al menos, que no hay nada que pueda hacer en el día (con ese día —con el incremento de algún otro día al cambiar ciertas actividades a éste—) lo cual preferiría usted a oír emisiones todo el año? Si el único medio para recibir las emisiones fuera perder el día participando en los arreglos de forma que se satisficiera la condición de que los beneficios deben superar a los costos, usted habría tenido que estar dispuestos a dedicar el día a las emisiones, más que a ganar *cualquier* otra cosa disponible.

Si el principio de imparcialidad fuera modificado en forma que contu-

viera esa condición particularmente fuerte, aun así sería objetable. Los beneficios podrían apenas valer la pena los costos, para usted, de hacer su parte; sin embargo, otros podrían beneficiarse de esta *institución* mucho más que usted; todos ellos disfrutarían escuchando las emisiones públicas. Siendo usted la persona menos beneficiada por tal práctica, está usted obligado a realizar una parte igual de ella? Posiblemente preferiría usted que todos cooperaran en *otra* empresa, limitando su conducta y haciendo sacrificios por ella. Es verdad que, *dado* que ellos no siguen el plan de usted y limitan de esa forma las otras opciones disponibles para usted, los beneficios que ellos reciben de la empresa valen los costos de lo cooperación de usted. Sin embargo, usted no desea cooperar, como parte de su plan de que concentren su atención en la otra propuesta de usted, la cual han pasado por alto o no le han dado, desde el punto de vista de usted, la atención debida. (Usted quiere que ellos, por ejemplo, lean el Talmud por radio, en vez de la filosofía que están leyendo.) Al prestar a la *institución* (la institución de ellos) el apoyo de su cooperación, usted únicamente hará más difícil que cambie o se altere.[4]

Ante esto, la aplicación del principio de imparcialidad es objetable. Usted no puede decidir darme algo, por ejemplo un libro y después arrebatarme dinero como pago, aun si yo no tengo algo mejor en qué gastar mi dinero. Usted tiene incluso menos razón, si es que tiene alguna, para exigir un pago si su actividad (darme el libro), además le beneficia. Supóngase que la mejor manera de que usted haga ejercicio es lanzar libros a las casas de las personas o que alguna otra de sus actividades lo hace introducir libros en las casas de las personas como efecto lateral inevitable. Tampoco cambian las cosas si su capacidad para obtener dinero o pago por los libros que usted inevitablemente distribuye en las casas de otros hacen no aconsejable o muy caro para usted llevar a cabo la actvidad de tal efecto colateral. Uno no puede, cualquier cosa que sea lo que se proponga, actuar simplemente en forma que dé beneficios a las personas y después exigir (o forzar) el pago. Tampoco un grupo de personas puede hacer esto. Si usted no puede cobrar por los beneficios que otorgó gratuitamente sin previo acuerdo, usted, ciertamente, no puede hacerlo por beneficios cuya liberalidad no le cuesta a usted nada y, con toda certeza, las personas no necesitan pagarle a usted por beneficios aportados sin costo alguno, los cuales, no obstante, *otros* les proporcionan. De esta manera, el hecho de que seamos parcialmente "productos sociales" en el sentido de que nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas,

[4] He dado un rodeo haciendo la institución de tal forma que usted no logra obtener un enunciado claro que establezca o determine su naturaleza puesto que aquí Rawls objetaría que no satisface sus dos principios de justicia. Aunque Rawls no requiere que toda microinstitución satisfaga sus dos principios de justicia sino, únicamente la estructura básica de la sociedad, parece sostener que una microinstitución tiene que satisfacer estos dos principios si va a originar obligaciones según el principio de- imparcialidad.

formas que incluyen instituciones, maneras de hacer las cosas y lenguaje (cuya naturaleza social puede implicar nuestro uso corriente, dependiendo de hacer corresponder, a la manera de Wittgenstein, la lengua de los otros), no crea en nosotros una deuda pública la que la sociedad presente pueda cobrarnos y usarla como quiera.

Posiblemente un principio de imparcialidad modificado pueda establecerse, el cual estuviera libre de éstas o de otras dificultades similares. Lo que sería cierto es que un principio tal, si fuera posible, sería tan complejo e inapropiado que uno no podría combinarlo, dentro de un estado de naturaleza, con un principio especial que legitimara la *exigibilidad* de las obligaciones que surgieran según éste. De esta manera, aun si el principio pudiera ser formulado de tal forma que no fuera ya objetable, no serviría para obviar la necesidad del *consentimiento* de las otras personas para cooperar y limitar sus propias actividades.

DERECHOS PROCESALES

Permítasenos regresar a nuestro independiente. Aparte del miedo de los no independientes (posiblemente ellos no estarán tan preocupados) ¿no puede defenderse la persona a la que se está a punto de castigar? ¿Tiene que permitir que el castigo tenga lugar y cobrar indemnización después, si puede mostrar que fue injusto? Pero ¿mostrarse a quién? Si sabe que es inocente ¿puede pedir una indemnización inmediata y ejercer *sus* derechos para cobrarla?, etcétera. Las nociones de derechos procesales, demostración pública de la culpa y otros parecidos, tienen un *status* muy poco claro en la teoría del estado de naturaleza.

Se podría decir que toda persona tiene el derecho a que se determine su culpa por medio del menos peligroso de los procedimientos conocidos de determinación de culpa, esto es, por el procedimento que tenga la menor probabilidad de encontrar culpable a una persona inocente. Existen máximas conocidas de la forma siguiente: es mejor que m personas culpables sean puestas en libertad, a que sean castigadas n personas inocentes. Por cada n, cada máxima mantendrá un límite máximo para la razón m/n. Ésta rezará así: es mejor m, pero no es mejor $m + 1$. (Un sistema puede escoger diferentes límites máximos para diferentes delitos). En el supuesto menos verosímil de que supiéramos la probabilidad exacta de cada sistema de encontrar culpable a una persona inocente,[5] e inocente a una persona culpable, optaríamos por aquellos procedimientos cuya razón a largo plazo de los dos tipos de errores se acerca más, desde abajo, a la razón más alta que consideramos aceptable. Está lejos de ser obvio dónde establecer la razón. Decir que es mejor que cualquier número de personas

[5] La aceptabilidad de nuestros procedimientos para nosotros puede depender de que no conozcamos esta información. (*Vid.* Laurence Tribe, "Trial by Mathematics", en *Harvard Lato Review,* 1971.)

culpables sean puestas en libertad a que una persona inocente sea castigada, requeriría presumiblemente *no* disponer en absoluto de ningún sistema de castigo. Cualquier sistema que podamos imaginar que algunas veces castiga realmente a alguien, implicará algún riesgo apreciable de que se castigue a alguna persona inocente y es casi seguro que así lo hará en tanto opere sobre un número elevado de personas. Y cualquier sistema S puede ser transformado en otro que tenga una menor probabilidad de castigar a una persona inocente, por ejemplo, combinándolo con un procedimiento de ruleta con la cual la probabilidad es únicamente de .1 de que cualquiera que haya sido encontrado culpable por *S* sea efectivamente castigado (este procedimiento es iterativo).

Si una persona objeta que el procedimiento del independiente produce una probabilidad muy grande de que un inocente sea castigado, ¿cómo puede determinarse qué probabilidades son muy grandes? Podemos imaginar que todo individuo hace el siguiente razonamiento: cuanto más garantías procesales haya, menos oportunidades tengo de ser condenado injustamente, aunque también existen más oportunidades de que una persona culpable sea puesta en libertad. De esta manera, cuanto menos crímenes se cometan por disuasión del sistema, mayores oportunidades tengo de ser víctima de un delito. El sistema más efectivo es aquel que minimiza el valor esperado de un daño que no he recibido, ya sea: ser injustamente castigado, o bien, ser víctima de un delito. Si simplificamos *grandemente,* suponiendo que los costos de penalización y victimización se equilibran, desearíamos que las garantías "procesales" se pusieran en el punto más riguroso, de forma que, por un lado, cualquier descenso de las garantías incrementara la probabilidad de que uno fuera injustamente castigado, más de lo que descendería (mediante disuasión agregada) la vulnerabilidad de ser víctima de un delito y de forma que, por otro lado, cualquier aumento de las garantías incrementara la probabilidad de que no fuera víctima de un delito (a través de una baja de disuasión) más de la probabilidad de ser castigado, no obstante ser inocente. Como las utilidades difieren con las personas, no hay ninguna razón de esperar que los individuos que realizan un cálculo de valor esperado converjan en un conjunto idéntico de procedimientos. Más aún, algunos pueden pensar que es importante, en sí mismo, que los culpables sean castigados y pueden estar dispuestos a correr algún riesgo mayor de ser castigados ellos mismos para lograrlo. Que un procedimiento otorgue a los culpables mayor probabilidad de no ser castigados puede ser considerado por estas personas como algo peor que una desventaja y pueden incorporar esto en sus cálculos, con independencia de sus efectos sobre la disuasión. Es muy dudoso —para decir lo menos—, que una disposición de derecho natural resuelva (y que conozca de) la cuestión de qué peso hay que dar a tales consideraciones o que reconcilie las diferentes evaluaciones de las personas sobre lo grave de ser castigado cuando se es inocente en comparación con ser víctima de un delito (aun si ambos implican que la misma cosa física les ocurriera). Con la mejor volun-

tad del mundo, los individuos favorecerán diferentes procedimientos, produciendo diferentes probabilidades de que un inocente sea castigado.

Pareciera que no sería permitido prohibir a alguien usar un procedimiento solamente porque produce una probabilidad marginalmente mayor de castigar a una persona inocente que la que produce el procedimiento que usted considera óptimo. Después de todo, su procedimiento favorito, también, estaría en esta situación en relación con el procedimiento de algún otro. Tampoco cambian las cosas por el hecho de que muchas otras personas usen el procedimiento de usted. Parece que las personas en el estado de naturaleza tienen que tolerar (esto es, no prohibir) el uso de procedimientos en su propio "vecindario". Sin embargo, parece que ellos pueden prohibir el uso de procedimientos mucho más riesgosos. Un ejemplo claro se presenta si dos grupos creen, cada uno, que su procedimiento es confiable mientras que el del otro grupo es muy peligroso. Ningún *procedimiento* para resolver este desacuerdo parece probable que funcione; y presentar el principio no procesal de que el grupo que esté en lo correcto debe triunfar (y el otro debe someterse a él), parece improbable que produzca paz cuando cada grupo, creyendo seriamente que es el que está en lo correcto, actúa con base en este principio.

Cuando personas sinceras y buenas difieren, nos inclinamos a pensar que aceptan algún procedimiento para decidir sus diferencias, algún procedimiento que consideran confiable o justo. Aquí observamos la posibilidad de que este desacuerdo se extienda a cada paso de los procedimientos. Asimismo, algunas veces, se rechazará que las cuestiones queden decididas por la resolución adversa emitida en tal procedimiento, específicamente cuando la decisión errónea es peor aún que la perturbación y que el costo (incluyendo la lucha) de negarse a aceptarla, cuando la decisión errónea es peor que entrar en conflicto con los del otro bando. Es desalentador contemplar situaciones donde ambas partes opuestas sienten que es preferible el conflicto que una decisión adversa de cualquier procedimiento. Cada uno considera la situación como una en la cual el que está en lo correcto tiene que actuar y el otro tiene que ceder. Será de poca utilidad para una persona imparcial decirles: "Miren, ambos *piensan* que están en lo correcto, de ahí que con base en tal principio, en tanto lo apliquen, lucharán; por tanto, ustedes tienen que acordar algún procedimiento para decidir la cuestión". Cada uno de ellos piensa que el conflicto *es* mejor que perder el punto.[6] Uno de ellos puede estar correcto en esto. *¿No debe* lan-

[6] ¿Deben sus cálculos de lo que es mejor incluir sus oportunidades de éxito? Existe cierta inclinación a definir este campo de conflicto como aquel en que tales oportunidades de error son, para ciertos propósitos, consideradas tan malas como el propio error. Una teoría de cómo interactúa la probabilidad con el peso moral de ilícitos es urgentemente necesaria.

Al tratar la cuestión como una de aquellas en que se determina si los beneficios del conflicto superan los costos, el texto simplifica exageradamente la cuestión. En vez de un simple principio de costo-beneficio, el principio correcto requiere para que un acto sea moralmente permitido, no meramente que sus beneficios morales superen sus costos

zarse él en el conflicto? ¿No debe lanzarse *él* en el conflicto? (Ciertamente, ambos pensarán que ellos son ese él). Se podría tratar de evitar estas dolorosas cuestiones mediante un compromiso con un procedimiento, resultara lo que resultara. (¿Puede ser que uno de los posibles resultados de aplicar los procedimientos sea que estos mismos sean rechazados?). Algunos consideran que el Estado es tal instrumento para cambiar la última carga de la decisión moral, de forma que nunca aparezca este tipo de conflictos entre individuos. Pero ¿qué tipo de individuo podría renunciar así? ¿Quién podría trasladar *toda* decisión a un procedimiento externo, aceptando el resultado cualquiera que éste fuera? La posibilidad de tal conflicto es parte de la condición humana. Aunque en el estado de naturaleza ese problema es inevitable, dada cierta elaboración institucional apropiada, ésta no necesita ser de ninguna manera más apremiante en el estado de naturaleza que bajo un Estado, en donde ésta también existe.[7]

La cuestión de qué decisiones pueden ser dejadas a un procedimiento externo obligatorio se conecta con el problema interesante de qué obligaciones morales tiene aquel que es castigado por un crimen del cual se sabe

morales, sino que no haya ninguna otra acción disponible con menos costo moral, de forma que el costo moral adicional de la acción considerada sobre la alternativa supere su beneficio moral adicional. (Para una explicación detallada de estas cuestiones, *vid.* mi artículo "Moral Complications and Moral Structures", en *Natural Law Forum,* 1968, pp. 1-50, especialmente la explicación del Principio VII.) Uno podría estar en posición de plantear la explicación de varias cuestiones si combinara tal principio con una teoría del peso moral de los daños o de los ilícitos con ciertas probabilidades específicas para obtener una versión explícitamente probabilista de este principio. Menciono aquí sólo una explicación que no podría saltar a la mente. A menudo se supone que la única posición pacifista que es una posición moral prohibe absolutamente la acción violenta. Toda posición pacifista que considere la efectividad de las técnicas pacifistas es etiquetada como táctica más que moral. Pero si un pacifista sostiene que, en virtud de que ciertas técnicas de cierta efectividad están disponibles (resistencia civil, defensa no violenta *.satyagraha,* etcétera), es *moralmente* malo agredir o prepararse para la guerra, está planteando una posición comprensible de que es una posición *moral,* y la cual requiere apelar a hechos sobre la eficacia de las técnicas pacifistas. Dada la falta de certeza sobre los efectos de varias acciones (guerras, técnicas pacifistas) el principio que gobierne la descripción moral de si las acciones no pacifistas son moralmente permitidas es una versión probabilista del principio (Principio VII) que hemos descrito antes.

[7] Ésta es una consecuencia de la concepción de Locke de que cada ciudadano se encuentra en estado de naturaleza con respecto al último procedimiento del Estado, puesto que no existe apelación ulterior. De esta manera, él se encuentra en estado de naturaleza con respecto ai Estado en su conjunto. También, los ciudadanos tienen "la libertad de recurrir al Cielo cuando juzguen la causa de importancia suficiente; y, por tanto, aunque las personas no pueden ser jueces, de forma que tengan [en virtud] de la constitución de esa sociedad algún poder superior para determinar y dar efecto a la sentencia en el caso; sin embargo, se han reservado, por un derecho que precede y comprende todas las leyes positivas del hombre, esta última determinación, la cual pertenece a todos los seres humanos, cuando no existe más recurso sobre la Tierra, para juzgar si tienen una causa justa de apelar al Cielo. Y de este juicio no pueden desprenderse..." *(Two Treatises of Government,* II, sección 168; véase, también: secs. 20, 21, 90-93, 176, 207, 241 y 242).

inocente. El sistema judicial (el cual, permítasenos suponer, no contiene ninguna injusticia procesal) lo ha sentenciado a cadena perpetua o a pena de muerte. ¿Puede escapar? ¿Puede dañar a otro para poder escapar? Estas cuestiones difieren de la de si alguien que ilícitamente ataca a otro (o que participa en el ataque) puede alegar defensa propia para justificar la muerte de otro cuando el otro, en defensa propia, actúa en forma de hacer peligrar la propia vida de su atacante. Aquí, la respuesta es "No". El atacante no debe atacar, en primer lugar; tampoco debe atacar a alguien que lo amenaza con la muerte, salvo que en realidad lo ataque. Su papel consiste en salirse de esta situación; si no lo logra, *está* en una desventaja moral. Los soldados que saben que su país emprende una guerra de agresión y que disparan cañones antiaéreos en defensa de un emplazamiento militar *no* pueden disputar en defensa propia a los aviones de la nación atacada, la cual está actuando en defensa propia, aun cuando los aviones se encuentren sobre sus cabezas y estén a punto de bombardearlos. Es responsabilidad de un soldado determinar si la causa de su bando es justa; si encuentra la cuestión enredada, oscura o confusa, no puede transmitir la responsabilidad a sus líderes, los cuales ciertamente le dirán que su causa es justa. El objetante de conciencia selectivo puede estar en lo correcto en su pretensión de que él tiene un deber moral de no luchar y si lo está ¿no puede otro soldado sumiso ser castigado por hacer lo que era su deber moral no hacer? Así, regresamos a la cuestión de que algunos problemas son para cada uno de nosotros, y rechazamos la postura moralmente elitista de que no se puede esperar que algunos soldados piensen por sí mismos. (Ciertamente, no son estimulados a pensar por sí mismos por la práctica de absolverlos de toda responsabilidad por sus acciones según las reglas de la guerra.) Tampoco vemos por qué el dominio político es especial. ¿Por qué en realidad es uno especialmente absuelto de responsabilidad por sus acciones cuando éstas se realizan conjuntamente con otros, por motivos políticos, bajo la dirección o las órdenes de líderes políticos?[8]

De esta forma hemos supuesto hasta aquí que usted sabe que el procedimiento de administración de justicia de otro difiere del suyo, para mal. Supóngase ahora que usted no tiene conocimiento fidedigno sobre el procedimiento de administración de justicia de algún otro. ¿Puede usted, en defensa propia, impedírselo o puede su agencia de protección actuar en su favor, solamente porque usted o ella no saben si el procedimiento de aquél es confiable? ¿Tiene usted el derecho de que su culpa, inocencia y castigo sean establecidos por un sistema del que se sabe que es confiable y justo? ¿Lo sabe quién? Aquellos que lo aplican pueden saber que es

[8] Las consideraciones de este párrafo, aunque las encuentro sólidas, no eliminan completamente mi insatisfacción sobre la posición argumentada en el texto. El lector que desea sostener, contra este libro, que respecto del Estado emergen principios especiales puede encontrar esta cuestión muy útil de explotar. Aunque si realmente cometo aquí algún error, puede ser con respecto a la responsabilidad más que con respecto al Estado.

confiable y justo. ¿Tiene usted el derecho de que su culpa o inocencia y castigo sean establecidos por un sistema que *usted* sabe que es confiable y justo? ¿Se violan los derechos de alguno si él piensa que únicamente el uso de hojas de té es confiable o que él es incapaz de concentrarse en la descripción de un sistema que otros usan, de forma que él no sabe si éste es confiable? Uno puede pensar que el Estado es el solucionador "autorizado" de las dudas sobre la confiabilidad y justicia. Sin embargo, obviamente, no existe ninguna garantía de que el Estado las *solucionará* (el rector de la Universidad de Yale no pensaba que los Panteras Negras pudieran tener un proceso justo) y no hay ninguna razón para suponer que lo manejará en tal forma que lo haga más efectivo que cualquier otro esquema. La tradición iusnaturalista ofrece muy poca guía sobre la cuestión de qué derechos procesales se tienen precisamente en un estado de naturaleza, de cómo los principios que especifican de qué manera tiene uno que actuar tienen conocimiento integrado en sus diferentes cláusulas, etcétera. Sin embargo, las personas de esta tradición no sostienen que no exista ningún derecho procesal, esto es, que uno no pueda defenderse a sí mismo contra ser manejad por procedimientos desconfiables o injustos.

¿CÓMO PUEDE ACTUAR LA AGENCIA DOMINANTE?

Pero entonces ¿qué debe prohibir a otros individuos una asociación de protección dominante? La asociación de protección dominante puede reservarse el derecho de juzgar cualquier procedimiento de administración de justicia que vaya a aplicarse a sus clientes. Puede anunciar, y actuar en consecuencia, que castigará a cualquiera que aplique a sus clientes un procedimiento que encuentra desconfiable e injusto. Castigará a cualquiera que use contra uno de sus clientes un procedimiento que ya es conocido como desconfiable e injusto y defenderá a sus clientes contra la aplicación de tal procedimiento. ¿Puede anunciar que castigará a cualquiera que aplique contra uno de sus clientes un procedimiento que, al tiempo del castigo, aún no lo ha aprobado como confiable y justo? ¿Puede ella, de antemano, investirse a sí misma para examinar cualquier procedimiento que pueda usarse contra sus clientes, de modo que sería castigado cualquiera que use contra uno de sus clientes algún procedimiento que no haya recibido aún el sello de aprobación de la asociación de protección? Obviamente, los individuos mismos no tienen ese derecho. Decir que un individuo puede castigar a cualquiera que le aplique un procedimiento de administración de justicia que no haya recibido su aprobación, sería tanto como decir que un criminal que se niega a aprobar el procedimiento de administración de justicia de alguien podría legítimamente castigar a cualquiera que intentara castigarlo. Podría pensarse que una asociación de protección pudiera hacer esto legítimamente puesto que, de esta manera, ella no sería parcial hacia sus clientes. Sin embargo, no existe nin-

guna garantía de esta imparcialidad. Tampoco hemos visto algún procedimiento por el cual pudiera surgir un nuevo derecho de la combinación de los derechos existentes de los individuos. Tenemos que concluir que las asociaciones de protección no tienen ese derecho, incluyendo a la asociación dominante única.

Todo individuo tiene, efectivamente, el derecho a una información suficiente, que muestre que un procedimiento de administración de justicia que se le va a aplicar es confiable y justo (o no menos que cualquier otro procedimiento en uso), sea hecha pública o le sea disponible. Tiene el derecho de que se le muestre que está siendo tratado por algún sistema confiable y justo. En ausencia de tal demostración, él puede defenderse a sí mismo y resistir la imposición de un sistema relativamente desconocido. Cuando la información se hace pública o le es disponible, él está en posición de conocer la confiabilidad y justicia del procedimiento.[9] Él examinará esta información y, si encuentra el sistema dentro de los límites de confiabilidad y justicia, tendrá que someterse a él; si lo encuentra desconfiable e injusto, podrá resistir. Su sumisión significa que él se abstiene de castigar a cualquier otro por usar este sistema. No obstante, él puede resistir la imposición de la decisión particular en base de que es inocente. Si escoge no hacerlo, no necesita participar en el proceso por el cual el sistema determina su culpa o inocencia; como aún no se ha establecido que él es culpable, no puede ser agredido ni forzado a participar. Sin embargo, la prudencia podría sugerir que sus oportunidades de ser encontrado inocente se incrementan si coopera ofreciendo alguna forma de defensa.

El principio es que una persona puede resistir en defensa propia si otros tratan de aplicarle un procedimiento de administración de justicia desconfiable o injusto. Al aplicar este principio, un individuo resistiría aquellos sistemas que, después de una consideración completa y consciente, encuentra que son injustos o desconfiables. Un individuo puede facultar a su agencia de protección a ejercitar, en su nombre, sus derechos a resistir la imposición de cualquier procedimiento que no ha hecho conocer su confiabilidad y justicia y a resistir cualquier procedimiento que es injusto o desconfiable. En el capítulo II describimos brevemente el proceso que llevaría al dominio exclusivo de una asociación de protección en una área dada o a una federación dominante de asociaciones de protección que usaran reglas para decidir, por vía judicial, pacíficamente las disputas entre ellas. Esta asociación de protección dominante prohibirá a cualquiera aplicar a sus miembros procedimientos sobre los cuales es insuficiente la información disponible sobre su confiabilidad y justicia. También prohibirá

[9] ¿Puede alguien en posición de saber, decir que no ha ido a examinar la información y, así, defenderse él mismo contra cualquiera que ahora venga a aplicarle el procedimiento? Presumiblemente no, si el procedimiento es bien conocido y no de origen reciente. Pero aun aquí, quizá, un *obsequio* de algún tiempo extra puede ser hecho a esta persona.

a cualquiera que aplique a sus miembros un procedimiento desconfiable o injusto; lo cual significa, puesto que *ellos* están aplicando el principio y tienen la fuerza de hacerlo, que a los demás se les prohibe aplicar a los miembros de la asociación de protección cualquier procedimiento que la asociación de protección considere injusto o desconfiable. Dejando a un lado las oportunidades de evadir la operación del sistema, cualquiera que viole esta prohibición será castigado. La asociación de protección publicará una lista de aquellos procedimientos que estime justos y confiables (y, quizás, de aquellos que considere de otra manera) y sería una verdadera temeridad proceder a aplicar un procedimiento conocido que aún no estuviera en su lista aprobada. Puesto que los clientes de la asociación esperan que haga todo lo que pueda para desalentar los procedimientos desconfiables, la asociación de protección mantendrá su lista al día, cubriendo todos los procedimientos públicamente conocidos.

Se podría afirmar que nuestro presupuesto de que los derechos procesales existen hace nuestro argumento muy fácil. ¿Tiene una persona que efectivamente violó los derechos de otro, el derecho de que este hecho sea determinado por un procedimiento justo y confiable? Es verdad que un procedimiento desconfiable muy frecuentemente encontrará culpable a una persona inocente. Pero aplicar tal procedimiento desconfiable a una persona *culpable* ¿viola alguno de sus derechos? ¿Puede éste, en defensa propia, resistir la imposición de tal procedimiento? Pero ¿contra qué se defendería? ¿Qué probabilidad de castigo merece? Estas cuestiones son importantes para nuestro argumento. Si una persona culpable no puede defenderse contra tales procedimientos ni tampoco castigar a nadie por aplicárselos, entonces ¿puede su agencia de protección defenderlo contra tales procedimientos o castigar a alguien después por habérselos aplicado, con independencia de si él es culpable o no (y, por tanto, aun si es culpable)? Uno podría haber pensado que los únicos derechos de actuación de la agencia son aquellos que sus clientes le transfieren; pero si un cliente culpable no tiene derecho alguno, no puede trasmitirle derechos a la agencia.

La agencia, por supuesto, no *sabe* que su cliente es culpable, mientras que el cliente efectivamente conoce (permítasenos suponer) su propia culpabilidad. Pero ¿hace diferente el requisito esta diferencia en el conocimiento? ¿No tiene que investigar la agencia ignorante la cuestión de la culpabilidad de su cliente, en vez de proceder sobre el supuesto de su inocencia? La diferencia en la situación epistémica entre la agencia y el cliente *puede* establecer la diferencia siguiente. La agencia puede, en ciertas circunstancias, defender a su cliente contra la imposición de una pena, procediendo de inmediato a investigar la cuestión de su culpa. Si la agencia sabe que la parte punitiva ha usado un procedimiento confiable, aceptará su veredicto de culpabilidad y no podrá intervenir sobre el supuesto de que su cliente es, o bien podría ser, inocente. Si la agencia considera que el procedimiento no es digno de confianza o no sabe cuán confiable es, no necesita presumir la culpabilidad de su cliente y puede investigar la cues-

ción por sí misma. Si basado en la investigación determina que su cliente es culpable, permitirá que sea castigado. Esta protección de su cliente contra la efectiva imposición de la pena es relativamente directa, a excepción de la cuestión de si la agencia tiene que indemnizar a los presuntos castigadores por cualquier costo que se les imponga por el retraso producido, mientras la agencia de protección determina, a su satisfacción, la culpabilidad de su cliente. Parecería que la agencia de protección realmente tendría que pagar la indemnización a los usuarios de procedimientos relativamente desconfíables por cualquier desventaja causada por el retraso forzoso y pagar a los usuarios de procedimientos de confiabilidad desconocida, una indemnización completa, en vez de indemnización por desventaja, si los procedimientos son confiables. (¿Quién soporta la carga de la prueba sobre la cuestión de la confiabilidad de los procedimientos?) Toda vez que tal cantidad la agencia puede recuperarla (por fuerza) de su cliente que sostenía su inocencia, esto constituiría cierta disuasión contra falsos alegatos de inocencia.[10]

La protección y defensa temporal de la agencia en contra de la aplicación de una pena es relativamente directa. Menos directa es la acción apropiada de la agencia de protección después que la pena ha sido infligida. Si el procedimiento del castigador era un procedimiento confiable, la agencia no actúa contra el castigador. Pero, ¿puede ¡a agencia castigar a alguien que castiga a su cliente actuando en base de un procedimiento desconfiable? ¿Puede ella castigar a esa persona, independientemente de si su cliente es culpable o no? ¿Tiene ella que investigar, haciendo uso de sus propios procedimientos confiables, para determinar la culpa o inocencia de su cliente, castigando a sus castigadores únicamente si determina la inocencia de su cliente? (¿o es así si no logra encontrarlo culpable?) ¿En virtud de qué derecho podría la agencia de protección anunciar que castigará a cualquiera que, usando un procedimiento desconfiable, castigue a sus clientes, con independencia de la culpabilidad o inocencia de sus clientes?

La persona que usa un procedimiento desconfiable, que actúa con base en sus resultados, crea riesgos a los demás, sin importar si su procedimiento yerra en un caso particular. Alguien que juega a la ruleta rusa sobre otros hace lo mismo cuando tira del gatillo y la pistola no dispara. La agencia de protección puede tratar al ejecutar de un sistema de administración de justicia desconfiable tal como trata a cualquiera que realiza un acción riesgosa. En el capítulo IV distinguimos una serie de respuestas posibles

[10] Sin duda, los clientes facultarían a su agencia para proceder tal y como está descrito en el texto, si el mismo cliente es incapaz de decir si es culpable o inocente tal vez porque no es consciente, acordando reembolsar cualquier suma que la agencia tenga que pagar al castigador en perspectiva como indemnización.

Esta disuasión de falsos alegatos de inocencia podría funcionar también para disuadir a algunas personas inocentes, contra quienes la evidencia es aplastante, de sostener su inocencia. Habrá pocos de estos casos; sin embargo, puede ser que, para evitar esta disuasión indeseable, si una persona que se encuentra culpable más allá de toda duda razonable, después de haber alegado su inocencia, no sea penalizada por perjurio.

a la acción riesgosa, las cuales eran apropiadas en diferentes tipos de circunstancias: prohibición, indemnización a aquellos cuyos límites son traspasados, e indemnización a todos aquellos que sufren un riesgo de que sus límites sean traspasados. El aplicador de un sistema de administración de justicia desconfiable podría, ya sea: realizar acciones que otros temen o bien no hacerlo y podría realizarlas para obtener una indemnización por un ilícito previo o bien para cobrar una retribución.[11] Una persona que usa un procedimiento desconfiable para hacer justicia y es llevada a realizar una acción *no temida* no será posteriormente castigada. Si resulta que la persona sobre la cual actúa era culpable y que la indemnización obtenida era apropiada, la situación se dejará como está. Si la persona sobre la cual actuó resulta ser inocente, el aplicador de un sistema de justicia desconfiable puede ser obligado a indemnizarlo completamente por tal acción.

Por otro lado, al aplicador de un sistema de justicia desconfiable se le puede prohibir imponer aquellas consecuencias que serían temidas si fueran esperadas. ¿Por qué? Si fueran realizadas con suficiente frecuencia de manera a crear miedo general, tal ejecución desconfiable puede ser prohibida con el propósito de evitar el miedo no compensado. Incluso si es realizada raramente, el aplicador de ese sistema desconfiable puede ser castigado por imponer la consecuencia temida a una persona inocente. Pero si el aplicador del sistema desconfiable actúa raramente y no crea ningún miedo general ¿por qué puede ser castigado al imponer una consecuencia temida *a una persona que es culpable?* Un sistema que castiga a los castigadores que usan sistemas desconfiables por aplicar castigos a personas culpables ayudaría a disuadirlos de usar su sistema desconfiable sobre cualquiera, y, por tanto, de usarlo en personas inocentes. Pero no todo lo que pudiera ayudar en tal disuasión puede ser infligido. La cuestión es saber si sería legítimo en este caso castigar, después del hecho, al castigador que usa un sistema desconfiable que castiga a alguien que resulta ser culpable.

Nadie tiene el derecho de usar un procedimiento relativamente desconfiable para decidir si se castiga a otro. Al usar tal sistema, no está en posición de saber que el otro merece un castigo; por tanto, no tiene ningún derecho a castigarlo. Pero ¿cómo podemos decir esto? Si el otro ha cometido un delito ¿no tiene acaso, cualquiera, en el estado de naturaleza, el derecho de castigarlo? Y, por tanto, ¿no lo tiene alguien que no sabe que este otro ha cometido el delito? Aquí, me parece, enfrentamos una cuestión terminológica de cómo combinar consideraciones epistémicas con derechos. ¿Debemos decir que alguien no tiene un derecho a hacer ciertas cosas, a menos que conozca ciertos hechos o que efectivamente tiene un derecho,

[11] La categoría del temido cobro de indemnización será pequeña, pero no vacía. Cobrar indemnización puede abarcar actividades que las personas temen porque implica obligarnos a realizar trabajo forzado para indemnizar. ¿Podría consistir, incluso, en la imposición directa de una consecuencia temida porque únicamente ésta puede elevar a la víctima a su curva de indiferencia anterior?

pero obra ilícitamente al ejercerlo a menos que conozca ciertos hechos? Puede ser más claro decirlo de una manera, pero aun podemos decir todo lo que deseemos de la otra manera; hay una simple traducción entre los dos modos de discurso.[12] Vamos a escoger el último modo de discurso; esto hace que nuestro argumento, al menos, parezca *menos* apremiante. Si suponemos que cualquiera tiene el derecho de tomar cualquier cosa que un ladrón ha robado, entonces según esta última terminología aquel que toma un objeto robado a un ladrón, sin saber que ha sido robado, tiene el derecho de tomar el objeto; pero como él no sabía que tenía tal derecho, *su* apropiación del objeto es ilícita y no permitida. Aun cuando ningún derecho del primer ladrón es violado, el segundo no sabía esto y, de esa forma, actuó ilícitamente y en forma no permitida.

Habiendo adoptado esta "horquilla" terminológica, podríamos proponer un principio epistémico de traspaso de límites: si realizar el acto *A* viola derechos de *Q,* a menos que la condición *C* fuera satisfecha, entonces alguien que no sabe que C se satisface no puede hacer *A.* Como suponemos que todos saben que infligir un castigo a otro viola su derecho, a menos que éste sea culpable de un delito, podemos actuar sobre el principio más débil: si alguien *sabe* que realizar el acto *A* viola los derechos de *Q,* a menos que la condición *C* sea satisfecha, no puede hacer *A,* si no sabe que C está satisfecha. Aún más débil, pero suficiente para nuestros propósitos sería: si alguien sabe que hacer el acto *A* viola los derechos de *Q.* a menos que la condición C sea satisfecha, no puede hacer *A* si no ha determinado que C es satisfecha econtrándose en la mejor posición factible para hacerlo. (Este debilitamiento del consecuente evita, también, varios problemas conectados con el escepticismo epistemológico.) Cualquiera puede castigar a quien viole esta prohibición. Más precisamente: cualquiera tiene el derecho de castigar así al infractor; las personas pueden hacerlo únicamente si ellas mismas no violan la prohibición, esto es, únicamente si ellos mismos han determinado que otro violó la prohibición estando ellos en la mejor posición para evaluar esto.

Según este punto de vista, lo que una persona puede hacer no está limitado únicamente por los derechos de los otros. Un castigador de un sistema no confiable no viola ningún derecho de un culpable; sin embargo, aún no puede castigarlo. Este espacio extra es creado por consideraciones epístémicas. (Éste sería un área fértil para la investigación si uno pudiera evitar ahogarse en la ciénaga de las consideraciones sobre el "deber ser subjetivo" y el "deber ser objetivo"). Obsérvese que según esta inter-

[12] Gilbert Harman propone la "intertraductibilidad" sencilla como criterio de mera diferencia verbal en su artículo "Quine on Meaning and Existence" *(Review of Metaphysics,* vol. 21, núm. 1, septiembre de 1967). *Si* queremos decir que dos personas con las mismas creencias, que hablan diferentes lenguas, difieren únicamente en su forma verbal, entonces el criterio de Harman incluiría como "sencillas", traducciones tan complejas como las que se hacen entre lenguajes. Se decida como se decida sobre estos casos, el criterio sirve en este ejemplo.

pretación, una persona no tiene derecho a ser castigada únicamente por medio del uso de un procedimiento relativamente confiable. (Aun cuando él pudiera, si así lo decide, otorgar a otro el permiso de usar un procedimiento menos confiable sobre él.) En este sentido, muchos derechos procesales surgen, no de los derechos de las personas que actúan sobre su base sino, más bien, de consideraciones morales sobre la persona o personas que realizan la acción.

No me es muy claro si éste es el enfoque apropiado. Posiblemente la persona sobre la que se actúa sí tiene tales derechos procesales contra el usuario de un procedimiento de administración de justicia no confiable. (Pero ¿de qué puede quejarse una persona *culpable* contra un procedimiento no confiable? De que es muy probable que lo castiguen erróneamente. ¿Tendría el usuario de un procedimiento no confiable que indemnizara a la persona culpable, a la que castiga por violar sus derechos?) Hemos visto que nuestro argumento para que una agencia de protección castigue al operador de un procedimiento de administración de justicia no confiable por infligir una pena en su cliente, funcionaría mucho más fácilmente si así fuera. El cliente simplemente autorizaría a su agencia a actuar para ejercer sus derechos procesales. Para los propósitos de nuestro subargumento, hemos mostrado que nuestra conclusión se mantiene, aun sin el supuesto facilitador de derechos procesales. (No queremos implicar que no existan tales derechos.) En cualquier caso, una agencia de protección puede castigar a un operador de un procedimiento no confiable o injusto que haya castigado a uno de sus clientes (contra la voluntad del cliente), independientemente de si éste efectivamente es culpable o no y, por tanto, aun si es culpable.

EL MONOPOLIO "DE FACTO"

La tradición de teorizar sobre el Estado, sobre la cual discutimos brevemente en el capítulo II, presenta al Estado pretendiendo tener un monopolio del uso de la fuerza. ¿Ha entrado ya algún elemento monopólico en nuestra explicación de la agencia de protección dominante? *Cualquiera* puede defenderse contra procedimientos desconocidos o no confiables y puede castigar a aquellos que los usan o que los intentan usar contra él. Gomo agente de su cliente, la asociación de protección tiene el derecho de hacerlo en nombre de aquél. Concede que todos los individuos, incluyendo aquellos que *no* están afiliados a la asociación, tienen ese derecho. De esta manera, no pretende tener ningún monopolio. Ciertamente, existe un elemento universal en el contenido de la pretensión: el derecho de examinar el procedimiento de cualquiera. Sin embargo, no pretende ser la sola poseedora de tal derecho; cualquiera lo tiene. Puesto que no hay ninguna pretensión de que haya algún derecho que tenga ella, y solamente ella, no pretende monopolio alguno. Con respecto a sus propios clientes, sin embargo, ella aplica y ejercita esos derechos, los cuales, reconoce que

todo el mundo tiene. Ella considera confiables y justos sus propios procedimientos. Habrá una fuerte tendencia en ella a considerar todos los otros procedimientos, incluso el "mismo" procedimiento manejado por otros, como no confiables o injustos. Sin embargo, no necesitamos suponer que ella excluya *cualquier* otro procedimiento. Cualquiera tiene el derecho de defenderse contra procedimientos que no son, de hecho, o no sabe que sean, confiables y justos. Como la asociación de protección dominante juzga que sus propios procedimientos son confiables y justos, y cree que esto es generalmente conocido, no permitirá a nadie defenderse contra *ellos,* esto es, castigará a todo el que lo haga. La asociación de protección dominante actuará libremente con base en su propio entendimiento de la situación, mientras que ningún otro podrá hacerlo así, impunemente. Aunque no se aspira a ningún monopolio, la agencia dominante ocupa en realidad una posición única en virtud de su poder. Ella y sólo ella impone prohibiciones a los procedimientos de administración de justicia cuando considera que le conviene; no pretende tener el derecho de prohibir los otros en forma arbitraria; sólo pretende tener el derecho de prohibir a cualquiera usar, efectivamente, procedimientos defectuosos sobre sus clientes. Sin embargo, cuando considera que actúa contra procedimientos efectivamente defectuosos, otros pueden considerar que actúa contra lo que ella piensa que son procedimientos defectuosos. Sólo ella actuará libremente contra lo que piensa que son procedimientos defectuosos sea lo que sea lo que otro piense. En virtud de ser el más poderoso aplicador de principios, los cuales ella otorga a todos el derecho de aplicar *correctamente,* la agencia de protección dominante impone su voluntad, lo cual, desde adentro, ella piensa que *es* correcto. De su fuerza surge su efectiva posición de aplicador definitivo y juez definitivo con respecto a sus propios clientes. Pretendiendo tan sólo el derecho universal a actuar correctamente, ella actúa correctamente desde sus propios puntos de vista. Sólo ella está en posición de actuar exclusivamente sobre la base de sus propias consideraciones.

¿Constituye un monopolio esa posición única? No existe ningún derecho que la asociación de protección dominante afirme que sólo ella posea. Sin embargo, su fuerza la conduce a ser el único agente que actúa rebasando los límites para imponer un derecho particular. No sólo *sucede* que es la única aplicadora de un derecho que ella reconoce que todos poseen, la naturaleza del derecho es tal que una vez que surge un poder dominante, sólo él ejercerá efectivamente tal derecho; toda vez que el derecho incluye el derecho de impedir a otros ejercitar ilícitamente tal derecho y en virtud de que tan sólo el poder dominante podrá ejercer este derecho contra todos los demás. Si existe algún lugar para aplicar alguna noción de monopolio *de jacto* es éste: un monopolio que no es *de jure* porque no es resultado de alguna investidura única de un derecho exclusivo del cual otros están exluidos de ejercer privilegio similar. Sin duda, otras agencias de protección pueden intervenir en el mercado e intentar separar clientes de la agencia de protección dominante; pueden intentar reemplazarla como

la agencia dominante. Sin embargo, ser ya la agencia de protección dominante le da una significativa ventaja en el mercado en la competencia por clientes. La agencia dominante puede ofrecer a sus clientes una garantía que ninguna otra agencia puede igualar: "únicamente aquellos procedimientos que *nosotros* consideremos apropiados serán usados en nuestros clientes".

El dominio de la agencia de protección dominante *no* se extiende a conflictos de no clientes, *entre si.* Si un independiente va a usar su procedimiento de administración de justicia sobre otro independiente, entonces, presumiblemente, la asociación de protección podría no tener derecho a intervenir. Tendría el derecho, el que todos tenemos, de intervenir para ayudar a una víctima renuente cuyos derechos son amenazados. Pero, puesto que ella no puede intervenir con base en razones paternalistas, la asociación de protección no tendría ninguna razón para intervenir si ambos independientes están satisfechos con *su* procedimiento de administración de justicia. Esto no muestra que la asociación de protección dominante no sea un Estado. También un Estado podría abstenerse de intervenir en las disputas en las que todas las partes involucradas escogen actuar por fuera del aparato del Estado. (Aunque es más difícil para las personas evitar, de manera limitada, al Estado, escogiendo algún otro procedimiento para resolver problemas particulares a ellas, toda vez que este procedimiento de solución, y su recreación, podría involucrar áreas en las que no todas las partes interesadas se han apartado voluntariamente del interés del Estado.) Y ¿no debe (y tiene que) permitir cada Estado esta opción a sus ciudadanos?

PROTECCIÓN DE OTROS

Si la agencia de protección considera que los procedimientos de los independientes para ejercer sus propios derechos son insuficientemente confiables o insuficientemente justos cuando se aplican a sus clientes, prohibirá a los independientes el uso de tal procedimiento de autoayuda. El fundamento de esta prohibición es que la autoayuda crea riesgos peligrosos a sus clientes. Puesto que la prohibición hace imposible que los independientes realmente amenacen con castigar a los clientes (de la agencia de protección dominante) que violen los derechos, esto los imposibilita de protegerse a sí mismos de daños y afecta seriamente las diarias actividades y la vida misma de los independientes. Sin embargo, es perfectamente posible que la actividad de los independientes, incluyendo la autoayuda, debiera proceder sin que los derechos de alguno fueran violados (dejando a un lado la cuestión de los derechos procesales). De conformidad con nuestro principio de compensación, en tales circunstancias las personas que promulgan la prohibición y se benefician de ella tienen que compensar a aquellos que son afectados. Los clientes de la agencia de protección, por tanto, tienen que compensar a los independientes por las desventajas

que les acarrea el que les prohiban la autoayuda de sus propios derechos en contra de los clientes de la agencia. Sin duda, el procedimiento menos caro para compensar a los independientes sería *proporcionarles* servicios de protección para cubrir las situaciones de conflicto con la paga de los clientes de la agencia de protección. Esto será menos caro que dejarlos desprotegidos contra violaciones de sus derechos (al no castigar a ningún cliente que lo haga) y, así, intentar pagarles después para cubrir sus pérdidas por haber violado sus derechos (y haber estado en posición en la que sus derechos estaban expuestos a ser violados). Si esto *no* fuera menos caro, entonces las personas, en vez de comprar servicios de protección ahorrarían su dinero y los usarían para cubrir sus pérdidas; posiblemente reuniendo su dinero en un esquema de seguros.

¿Tienen que *pagar* los miembros de la agencia de protección, por servicios de protección para los independientes (ante sus clientes)? ¿Pueden insistir en que los independientes mismos compren los servicios? Después de todo, el uso de procedimientos de autoayuda no hubieran sido sin costo para el independiente. El principio de compensación no requiere que aquellos que prohiben que un epiléptico conduzca, paguen el costo total de taxis, choferes, etcétera. Si le fuera permitido al epiléptico conducir su automóvil, esto también tendría sus costos: dinero para el coche, seguro, gasolina, cuentas por reparación, agravación. Al indemnizar por las desventajas impuestas, los que prohíben sólo necesitan pagar una cantidad suficiente para compensar por las desventajas de la prohibición, menos una cantidad que representa los costos que el interdicto hubiera enfrentado si no fuera por la prohibición. Los que prohiben no necesitan pagar el costo completo de taxis; tienen que pagar únicamente la cantidad que, combinada con los costos que el interdicto soportaría al conducir su propio automóvil, es suficiente para taxis. Ellos pueden encontrar menos caro compensar en especie por las desventajas que imponen que proporcionar una indemnización en numerario; pueden emprender alguna actividad que evita o parcialmente disminuye las desventajas, indemnizando en dinero solo por el neto de las desventajas restantes.

Si aquel que prohibe paga a la persona interdicta una indemnización económica igual a la suma que cubre las desventajas impuestas, menos el costo de la actividad, de haber estado, permitida, esta suma puede ser insuficiente para permitir al interdicto superar sus desventajas. Si sus costos al realizar la acción prohibida hubieran sido en dinero, él podría combinar el pago de la indemnización con el dinero no gastado y comprar el servicio equivalente. Pero si sus costos no hubieran sido directamente en numerario, sino que implicaran energía, tiempo, etcétera, como en el caso del procedimiento de autoayuda de derechos del independiente, entonces este pago en numerario de la diferencia no permitiría, por sí mismo, al interdicto superar las desventajes comprando el equivalente de lo que a él se le prohibe. Si el independiente tiene otra fuente financiera que pueda usar sin sufrir desventajas, entonces este pago de la diferencia bas–

tará para dejar al interdicto sin desventaja. Sin embargo, *si* el independiente *no* tiene tales recursos financieros, una agencia de protección *no* puede pagarle una cantidad *menor* que el costo de su póliza de protección menos cara y, así, dejarle únicamente las alternativas de: estar indefenso ante los ilícitos de los clientes de la agencia o tener que trabajar en el mercado de dinero para ganar suficientes fondos para completar para la prima de una póliza. La agencia tiene que cubrir al interdicto financieramente presionado, la diferencia entre los costos *monetarios* que sufriría, si la actividad no estuviera prohibida, y la cantidad necesaria para superar o compensar la desventaja impuesta. El que prohibe tiene que proporcionar lo suficiente, en dinero o en especie, para superar completamente las desventajas. Ninguna indemnización debe pagarse al que no sufriría desventajas al comprar protección para sí mismo. Para los de escasos recursos, para quienes la actividad no prohibida no representaba costo monetario, la agencia tiene que proporcionar la diferencia entre los recursos de los que pueden disponer sin sufrir desventaja y el costo de protección. Para quien esto representa un costo en numerario, el que prohibe tiene que proporcionarle la suma adicional de dinero (por arriba de la cual pueden disponer sin desventajas) necesaria para compensar las desventajas. Si los que prohiben compensan en especie, pueden cargarle al interdicto financieramente presionado hasta el costo monetario de la actividad no prohibida siempre que esta cantidad no sea mayor que el precio de la mercancía.[13] La agencia de protección dominante, como único proveedor efectivo, tiene que ofrecer como indemnización la diferencia entre sus propios honorarios y el costo monetario que le hubiera representado al interdicto la autoayuda. Esta suma regresará casi siempre a la agencia en pagos parciales por la compra de una póliza de protección. Resulta obvio que esos manejos y prohibiciones se aplican únicamente a los que usan procedimientos de ejecución no confiable o injustos.

De esta manera, la agencia de protección dominante tiene que proporcionar a los independientes, esto es, a todos aquellos a los que prohibe la autoayuda en contra de sus clientes, servicios de protección en contra de éstos, en virtud de que sus procedimientos de ejecución son no confiables o injustos. Puede ser que tenga que proporcionar servicios a algunas personas por un honorario menor que el precio de tales servicios. Esas personas, por supuesto, pueden decidir rechazar pagar el honorario y, así, prescindir de estos servicios compensatorios. Si la agencia de protección dominante proporciona servicios de protección de esta forma a los independientes, ¿no conduciría esto a que las personas abandonaran la agencia para recibir sus servicios sin pagar? No, en gran medida, puesto que la indemnización se paga únicamente a aquellos que sufrirían desventaja al comprar protección para sí mismos y únicamente por la suma que equivaldría al costo de una póliza real cuando ésta es adicionada a la suma de

[13] ¿Pueden los prohibidores cargar al interdicto los otros costos por llevar a cabo la actividad si ésta fuera permitida, tales como tiempo, energía, etcétera?

los costos monetarios de la autoayuda, más cualquier suma que la persona hubiera podido desahogadamente pagar. Aún más, la agencia protege a los independientes que ella indemniza únicamente contra sus propios clientes suscritos, sobre los cuales a los independientes les está prohibido usar la autoayuda. Cuanto más aprovechados hay, más deseable es ser un cliente siempre protegido por la agencia. Este factor, conjuntamente con otros, actúa para reducir el número de aprovechados y mover el punto de equilibrio hacia una participación casi universal.

EL ESTADO

En el capítulo III nos impusimos la tarea de mostrar que la asociación de protección dominante en un territorio satisface dos condiciones necesarias fundamentales para ser un Estado: *1)* que posee el tipo requerido de monopolio del uso de la fuerza en el territorio, y *2)* que protege los derechos de cualquiera en el territorio, aun si esta protección universal pudiera proporcionarse únicamente a través de una forma "redistributiva". Estos aspectos realmente fundamentales del Estado constituyen el blanco de los anarquistas individualistas, los cuales condenan al Estado como inmoral.

También nos impusimos la tarea de mostrar que este monopolio y estos elementos redistributivos eran, en sí mismos, legítimamente morales, esto es, la transición del estado de naturaleza al Estado ultramínimo (el elemento monopólico) es moralmente legítimo y no viola derechos de nadie y la transición de un Estado ultramínimo al Estado mínimo (el elemento "redistributivo") también es moralmente legítima y no viola los derechos de nadie.

Una agencia de protección, dominante en un territorio, satisface efectivamente las dos condiciones necesarias y fundamentales para ser Estado. En forma generalmente efectiva, es la única que impone la prohibición a otros de usar procedimientos no confiables de ejecución (según que así los considere) y vigila esos procedimientos. La agencia protege en su territorio a los no clientes a los que prohibe usar procedimientos de autoayuda sobre sus clientes, en sus tratos con sus clientes, aun si tal protección tiene que ser financiada (de manera aparentemente redistributiva) por sus clientes. Esto es moralmente requerido por el principio de compensación, el cual exige que aquellos que se autoprotegen para incrementar su propia seguridad, indemnicen a aquellos a los que prohiben realizar actos riesgosos, los cuales podrían realmente haber resultado inofensivos,[14] por las desventajas que les son impuestas.

Al principio del capítulo III observamos que si la provisión de servicios de protección para algunos, de parte de otros, era "redistributiva", dependería de las razones para ello. Ahora vemos que tal provisión no necesita

[14] Aquí, como en todas las otras partes de este ensayo, "daño" se refiere únicamente al traspaso de límites.

ser redistributiva, toda vez que puede ser justificada en base de otras razones que no son redistributivas, a saber: las que son proporcionadas por el principio de compensación. (Recuérdese que el predicado "redistributivo" se aplica a las razones para una práctica o institución y sólo en forma elíptica y derivativa a la institución misma.) Para afinar este argumento, podemos imaginar que las agencias de protección ofrecen dos tipos de pólizas de protección: las que protegen a sus clientes contra la ejecución de justicia privada peligrosa y las que no lo hacen, sino que protegen únicamente contra el robo, el asalto, etcétera (siempre que éstos no se realicen en el curso de una aplicación privada de justicia). Puesto que únicamente en relación con los tenedores del primer tipo de póliza se les prohibe a los independientes la aplicación privada de justicia, únicamente a ellos será requerido indemnizar a las personas interdictas de aplicación privada por las desventajas que se les impone. Los poseedores del segundo tipo de póliza no tendrán que pagar por la protección de otros, no habiendo nada que ellos tengan que compensarles. Puesto que las razones de querer ser protegidos de aplicaciones privadas de justicia son urgentes, casi todos los que compran protección comprarán ese tipo de protección, no obstante el costo extra y, por tanto, participarán en la provisión de protección para los independientes.

Hemos cumplido nuestra tarea de explicar cómo surgiría el Estado a partir del estado de naturaleza sin que los derechos de nadie fueran violados. Las objeciones morales que el anarquista individualista dirige al Estado mínimo quedan superadas. Éste no es una imposición injusta de un monopolio. El monopolio *de facto* crece por un proceso de mano invisible y *a través de medios moralmente permitidos,* sin que los derechos de nadie sean violados y sin que se reclamen ciertos derechos que otros no poseen. Requerir que los clientes del monopolio *de facto* paguen por la protección de aquellos a quienes prohiben la autoayuda en contra de ellos, lejos de ser inmoral es moralmente requerido por el principio de compensación.

En el capítulo IV escudriñamos la posibilidad de prohibir a las personas realizar actos si no disponían de los medios para indemnizar a los demás por las posibles consecuencias dañinas de tales actos o si no disponían de un seguro de responsabilidad para cubrir tales consecuencias. Siendo legítimas tales prohibiciones de conformidad con el principio de compensación, las personas a las cuales se les prohibe tendrían que ser indemnizadas por las desventajas que les son impuestas y ¡podrían usar las indemnizaciones para pagar un seguro de responsabilidad! Únicamente los que sufren desventajas por la prohibición serían compensados, a saber: aquellos que no poseen otros recursos que pudieran utilizar (sin constituir un sacrificio desventajoso) para comprar un seguro de responsabilidad. Cuando estas personas gastan sus indemnizaciones en seguros de responsabilidad, tenemos lo que equivale a un suministro público de un seguro de responsabilidad especial. Éste se proporciona a todos los que no pueden afrontarlo, y cubre únicamente aquellas acciones riesgosas que caen bajo el prin-

cipio de compensación, aquellas acciones que son legítimamente prohibidas cuando no se está cubierto (siempre que las desventajas sean compensadas), acciones cuya prohibición seriamente afecta a las personas. Con toda certeza, la provisión de tal seguro será el medio menos caro para compensar a las personas por las desventajas de la prohibición que sólo representan un peligro normal para los otros. Puesto que entonces ellas estarían aseguradas contra la eventualidad de causar daño a otros, estas acciones ya no les serían prohibidas. Así podemos ver cómo, si fuera legítimo prohibir algunas acciones a aquellos que no están cubiertos por un seguro de responsabilidad, y una vez hecho esto, ¡otro aspecto *aparentemente* redistributivo del Estado entraría mediante sólidos principios morales libertarios! (los signos de admiración representan *mi* sorpresa).

¿Constituye la agencia de protección dominante en un territorio dado, el *Estado* en dicho territorio? En el capítulo II hemos visto cómo la noción de un monopolio sobre el uso de la fuerza es difícil de establecer con precisión de manera que no caiga ante contraejemplos obvios. Esta noción, tal y como normalmente se explica, no puede ser usada con ninguna confianza para responder a nuestra pregunta. Debemos aceptar una decisión producida por los términos precisos de una definición dentro de algún texto únicamente si esa definición ha sido concebida para aplicarse a casos tan complicados como los nuestros y establecida para resistir la prueba de una clase de estos casos. Dicho sea de paso, ninguna clasificación, ni por accidente, puede resolver nuestra cuestión de manera útil.

Considérese la siguiente descripción hecha por un antropólogo:

> La concentración de toda fuerza física en manos de una autoridad central es la función primaria del Estado y constituye su característica decisiva. Para esclarecer lo anterior, considérese lo que no se puede hacer bajo el imperio de la forma estatal: en la sociedad gobernada por el Estado, nadie puede tomar la vida del otro, producirle daño físico, tocar su propiedad o dañar su reputación, a menos que sea con permiso del Estado. Los funcionarios del Estado tienen facultad para privar de la vida, infligir castigos corporales, tomar la propiedad como multa, o mediante expropiación y afectar el *status* y reputación de un miembro de la sociedad. Esto no quiere decir que en sociedades sin Estado se pueda privar de la vida impunemente. Pero, en tales sociedades (entre los bosquimanos, los esquimales y las tribus de Australia central) la autoridad central que protege el patrimonio familiar contra los malhechores no existe, es débil o esporádica o se aplica, como entre los Crow y otros indios de las praderas del Oeste, únicamente cuando la situación se presenta. El patrimonio familiar o el individuo es protegido en sociedades sin Estado por medios no explícitos, a través de la participación de todo el grupo en la supresión del malhechor o la aplicación temporal o esporádica de la fuerza, la cual no es necesaria (y, por tanto, no es usada) cuando la causa de su aplicación desaparece. El Estado dispone de medios para suprimir lo que la sociedad considera ilícitos o delito: fuerza policiaca, tribunales, prisiones, instituciones que explícitamente funcionan en esta área de actividades. Más aún, estas instituciones son estables dentro del marco de referencia de la sociedad, y son permanentes.

> Cuando el Estado se formó en la antigua Rusia, el príncipe gobernante asumió el poder de imponer multas y de infligir dolor físico y privar de la vida, pero sin permitir a nadie más actuar así. Afirmó de esta manera, una vez más, la naturaleza monopólica del poder estatal, privando de este poder a cualquiera otra persona o cuerpo de personas. Si un daño era hecho por un súbdito a otro sin permiso expreso del príncipe, esto constituía un ilícito y el malhechor era castigado. Más aún, el poder del príncipe sólo podía ser delegado explícitamente. Por supuesto la clase de súbditos así protegida era, por tanto, cuidadosamente determinada; de ninguna manera todos los que había en sus dominios eran protegidos así.
>
> Ninguna persona o grupo puede ocupar el lugar del Estado; los actos estatales sólo pueden ser realizados directamente o por delegación expresa. El Estado, al delegar su poder hace a su delegado un agente (órgano) del Estado. Los agentes del orden, jueces, alguaciles, derivan su poder de castigar de conformidad con las normas de la sociedad, directamente de la autoridad central; de la misma manera, los recaudadores de impuestos o los militares, los guardias fronterizos, etcétera. La función de autoridad del Estado descansa en el mando de estas fuerzas, las cuales son sus agentes.[15]

El autor no sostiene que las características que enumera sean todas necesariamente características del Estado; la divergencia en una característica no serviría para mostrar que la agencia de protección dominante de un territorio no fuera un Estado. Es obvio que la agencia dominante posee casi todas las características especificadas y sus estructuras administrativas permanentes, con personal especializado de tiempo completo hace que diverja grandemente —en dirección de un Estado— de lo que los antropólogos llaman una sociedad sin Estado. Con base en muchos argumentos como el que hemos transcrito, uno podría llamarla un Estado.

Es verosímil concluir que la asociación de protección dominante en un territorio es su Estado, pero tínicamente para un territorio de dimensión tal que contenga más que pocas personas. No sostenemos que cada persona que, en la anarquía, retenga un monopolio sobre el uso de la fuerza en un terreno de su propiedad sea su estado; tampoco lo son los únicos tres habitantes de una isla cuyo tamaño sea de una manzana. Sería fútil, y no serviría para ningún propósito, tratar de especificar condiciones sobre el tamaño de la población y el territorio que fueran necesarios para que un Estado existiera. Igualmente, hablamos de casos en donde casi todas las personas del territorio son clientes de la agencia dominante y en la cual los independientes se encuentran como un poder subordinado en conflicto con la agencia y sus clientes. (Hemos sostenido que esto ocurrirá.) Qué porcentaje preciso tiene que ser de clientes y cuán subordinado tiene que ser el poder de los independientes son cuestiones muy interesantes, pero yo no tengo nada especialmente interesante que decir.

[15] Lawrence Krader, *Formation of the State,* Englewood Cliffe, New Jersey, Prentice-Hall, 1968, pp. 21-22. (Existe versión española de Jesús Fomperosa Aparicio: *La formación del Estado,* Barcelona, Editorial Labor, S. A., 1972, pp. 40-41. [T.])

Una condición necesaria adicional para un Estado fue tomada de la tradición weberiana por nuestra explicación en el capítulo II, a saber: que pretende ser la única instancia que autoriza la violencia. La asociación de protección dominante no sostiene tal pretensión. Habiendo descrito la posición de la asociación de protección dominante y habiendo visto cuán de cerca encaja en las nociones de los antropólogos ¿debemos atenuar la necesaria condición weberiana, de forma que incluya al monopolio *de facto,* el cual es el único juez que decide si la violencia es o no permitida, que tiene un derecho (ciertamente uno tenido por todos) de pronunciar sentencias sobre el particular y actuar con base en las correctas? El caso es muy fuerte para hacerlo y es del todo deseable y apropiado; por tanto, concluimos que la asociación de protección dominante en un territorio, tal y como la hemos descrito, *es* un Estado. Sin embargo, para recordarle al lector nuestra atenuación de la condición weberiana, ocasionalmente nos referiremos a la agencia de protección dominante como "una entidad estatoide", en vez de simplemente "un Estado".

LA EXPLICACIÓN DE MANO INVISIBLE DEL ESTADO

¿Hemos dado una explicación de mano invisible del surgimiento del Estado dentro del estado de naturaleza? ¿Hemos dado una explicación de mano invisible del Estado? Los *derechos* que posee el Estado son derechos que cada individuo ya tiene en el estado de naturaleza. Tales derechos, puesto que están ya contenidos en su totalidad en las partes de la explicación, *no* ofrecen una explicación de mano invisible. Tampoco hemos dado una explicación de mano invisible de cómo el Estado adquiere derechos exclusivos para él. Esto es una suerte, puesto que si el Estado no tiene ningún derecho especial, no existe nada de este tipo que haya que explicar.

Nosotros hemos explicado cómo, sin que alguien lo tenga en mente, el propio interés y las acciones racionales de las personas en un estado de naturaleza, tal y como lo concibe Locke, conducen a agencias únicas de protección dominante sobre territorios; cada territorio tendrá, ya sea una agencia dominante, ya cierto número de agencias federalmente afiliadas en forma que constituya, en esencia, una sola. Hemos explicado, también, cómo, sin que pretenda poseer algunos derechos de forma exclusiva, una agencia de protección, dominante en un territorio, ocupa una posición singular, única. Aunque cada persona tiene un derecho a actuar correctamente para prohibir a los otros que violen derechos (incluyendo el derecho a no ser castigado, a menos que se demuestre que lo merece), sólo la asociación de protección dominante será capaz, sin sanción, de aplicar aquello que estima correcto. Su poder la hace árbitro de lo correcto; *ella* determina lo que, para los efectos del castigo, equivale a una violación de lo correcto. Nuestra explicación no supone o pretende que pudiera hacerlo bien. Sin embargo, podría efectivamente hacer aplicar las prohibicio-

nes, aun si ninguno piensa que los poderosos tengan una facultad *especial* para ver realizada en el mundo su propia idea de cuáles prohibiciones son correctamente aplicadas.

Nuestra explicación de este monopolio *de jacto* es una explicación de mano invisible. Si el Estado es una institución: *1)* que tiene el derecho de imponer los derechos, prohibir la aplicación privada de la justicia que resulta peligrosa, examinar tales procedimientos privados, etcétera, y *2)* que efectivamente es el *operador único* dentro de un territorio del derecho en *1),* entonces, al ofrecer una explicación de mano invisible de 2), aunque no de *1),* hemos explicado parcialmente, a la manera de mano invisible, la existencia del Estado. Mejor dicho, hemos explicado parcialmente a la manera de mano invisible, la existencia del Estado *ultramínimo,* ¿Cómo se explica el surgimiento del Estado *mínimo?* La asociación de protección dominante con su elemento monopólico es moralmente requerida para compensar las desventajas que impone a aquellos a quienes prohibe actividades de autoayuda, dirigidas contra sus clientes. Sin embargo, podría realmente no dar esta compensación. Aquellos que operan el Estado ultramínimo están moralmente requeridos a transformarlo en un Estado mínimo, aunque podrían decidir no hacerlo. Hemos supuesto que en general las personas hacen lo que moralmente se les requiere. La explicación de cómo podría surgir un Estado dentro del estado de naturaleza sin que se violen los derechos de nadie, refutan las principales objeciones del anarquista. Sin embargo, uno se sentiría más satisfecho si una explicación de cómo un Estado surgiría del estado de naturaleza especificara, también, además de las razones morales, las razones de por qué un Estado ultramínimo se transformaría en un Estado mínimo, si especificara los incentivos para ofrecer una compensación o las causas de ella, además del deseo de las personas de hacer lo que deben hacer. Observemos que aun en el caso de que ningún incentivo o causa no moral se encuentre como razón suficiente para la transición de un Estado ultramínimo a un Estado mínimo y la explicación continúe apoyándose fuertemente en las motivaciones morales de las personas, esto no especifica los objetivos de las personas sobre el establecimiento de un Estado. Por el contrario, las personas se observan a ellas mismas como proporcionando a otras personas particulares una indemnización por prohibiciones específicas que ellas les han impuesto. La explicación sigue siendo de mano invisible.

VI. MÁS CONSIDERACIONES SOBRE EL ARGUMENTO EN FAVOR DEL ESTADO

NUESTRO argumento que detalla cómo surge, legítimamente, un Estado mínimo a partir del estado de naturaleza está completo. Nos correspondió, además, considerar varias objeciones al argumento y comentar mayores cosas sobre el particular, en conexión con algunas otras cuestiones. El lector que desee continuar el hilo central de nuestro argumento puede proceder directamente al siguiente capítulo.

¿IMPEDIR EL PROCESO?

Hemos sostenido que el derecho de legítima defensa contra los peligros de la aplicación de procedimientos no confiables o injustos otorga a cualquiera el derecho de vigilar la imposición de derechos que los otros tienen, en contra de él y que él puede facultar a su agencia de protección para ejercitar este derecho en su nombre. Cuando combinamos este argumento con nuestra explicación del surgimiento del monopolio *de facto* ¿"prueba" esto demasiado? La existencia del monopolio *de facto* crea (dentro de una situación de derechos iguales) un desequilibrio de poder. Esto incrementa la seguridad de algunos mientras incrementa el peligro en otros; incrementa la seguridad de aquellos clientes de la agencia dominante que no pueden ser castigados por otros sin el permiso de su agencia, mientras que perjudica a los menos aptos para defenderse contra injusticias perpetradas por los clientes de la agencia de protección o por la misma agencia. ¿Permite el derecho de legítima defensa a cada una de las partes prohibir la otra, de tal manera que reduzca los riesgos para sí? ¿Pueden la agencia de protección dominante y sus clientes prohibir a los otros unirse a una agencia de protección de la competencia? Una agencia de la competencia podría aventajar en poder a la agencia de protección, perjudicando así a sus clientes y haciendo su posición menos segura. Tal prohibición presumiblemente se aplicaría también a los clientes de la agencia dominante, limitando *su* libertad para cambiar de agencia. Aun si no se considera verosímilmente que algún competidor está amenazando el poder de la agencia dominante, existe la posibilidad de que todas las agencias individualmente débiles se unan en contra de la dominante y constituyan, a través de esta unión, una amenaza significativa o lleguen a ser, en conjunto, incluso más fuertes, ¿Puede la agencia dominante prohibir a los otros adquirir un poder más allá de una cierta cantidad, para eliminar la posibilidad de quedar más débil que la combinación de todas en su contra? ¿Podría la agencia dominante, con el propósito de mantener el desequilibrio del poder, prohi-

MATRIZ I

PERSONA II

Persona I	A' Se une a una asociación de protección y permite a I unirse a cualquier asociación de protección.	*B'* Se une a una asociación de protección e intenta prohibir a I unirse a otra asociación de protección.	C' No se une a una asociación de protección y permite a I unirse a una asociación de protección	D' No se une a ninguna asociación de protección e intenta prohibir a I unirse a una asociación de protección.
A Se une a una asociación de protección y permite a II unirse a cualquier asociación de protección.	Equilibrio del sistema federal de poder, o a) La asociación de protección de I es dominante o b) La asociación de protección de II es dominante	Una agencia dominante en el área; más probablemente la de II que la I aunque puede ser la de I.	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.

B Se une a una asociación de protección e intenta prohibir a II que se una a otra asociación de protección.	Una asociación dominante en el área; más probablemente la de I que la de II, aunque puede ser la de II.	Equilibrio del sistema federal de poder, o a) La asociación de protección de I es dominante. o b) La asociación de protección de II es dominante	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	La asociación de I en posición dominante. II se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.
C No se une a ninguna asociación de protección y permite a II unirse a una asociación de protección.	La asociación de II en posición dominante. I se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	La asociación de II en posición dominante. I se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.
D No se une a ninguna asociación de protección e intenta prohibir a II unirse a una asociación de protección.	La asociación de II en posición dominante. I se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	La asociación de II en posición dominante. I se encuentra en situación inferior para ejercer sus derechos.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.	Ninguno se une a asociaciones de protección. I y II se encuentran en un estado de naturaleza puro no organizado, tal y como lo concibe Locke.

bir legítimamente a otros adquirir poder? Cuestiones similares surgen del otro lado: si un individuo en estado de naturaleza prevé que cuando los otros se unan formando una agencia o asociación de protección, esto reducirá su propia seguridad y le afectará, ¿puede prohibirles a los otros esta unión de alguna manera? ¿Puede prohibir a otros que ayuden al establecimiento de un Estado *de facto?*[1]

El mismo derecho de defensa que permite a una agencia pasar por encima de los mecanismos de autoayuda de los otros, ¿permite a cada persona prohibir a todas las otras personas unirse a una asociación de protección? Si ese derecho fuera *así* de fuerte y extenso, entonces ese mismo derecho que ofreció un canal moral legítimo para el establecimiento de un Estado, socavaría, también, el Estado, otorgando a los otros el derecho de prohibir el uso de este medio.

La situación que dos individuos cualquiera ocupan en el estado de naturaleza, uno con respecto al otro, es descrita en la Matriz I.

MATRIZ II

PERSONA II

PERSONA I	*A'*	*B'*	*C'*	*D'*
A	5,5	4,6	10,0	10,0
B	6,4	5,5	10,0	10,0
C	0,10	0,10	*x,x*	*x,x*
D	0,10	0,10	*x,x*	*x,x*

Si suponemos que es mejor ser cliente de una agencia de protección dominante poderosa en un área, que no serlo; y si suponemos que es mejor ser cliente de una agencia dominante si el otro no lo es, entonces la Ma-

[1] Locke sostiene que los hombres pueden unirse a una sociedad civil o a una asociación de protección, entre otras cosas, para "una mayor seguridad en contra de quienquiera que no pertenezca a ella. Esto lo puede hacer cualquier número de personas porque no perjudica la libertad del resto; a ellos se les deja como estaban en la libertad del estado de naturaleza". *Two Treatises of Government,* comp. Peter Laslett (Nueva York: Cambridge University Press, 1967), II, sec. 95. (Todas las referencias en este capítulo son al *Second Treatise,* salvo que se indique lo contrario.) Pero aunque esto no perjudica su libertad reduciendo los derechos que aquéllos tienen, realmente perjudica su seguridad haciendo más probable que sufran injusticia, toda vez que serán incapaces de defender efectivamente sus propios derechos. En otro lugar, Locke reconoce este argumento, al explicarlo en el contexto de los actos arbitrarios, aunque se aplica, también, a las personas que actúan de conformidad con reglas fijas y públicamente especificadas: "El que está expuesto al poder arbitrario de un solo hombre que tiene el mando de 100 000 está en mucho peor condición que aquel que está expuesto al poder arbitrario de 100 000 hombres independientes". *(Second Treatise,* sec. 137.)

triz I ejemplifica la estructura presentada en la Matriz II (sin que los intervalos particulares entre los números sean tomados muy en serio).

MATRIZ III

PERSONA II

PERSONA	B'	C'
B	5,5	10,0
C	0,10	x,x

Si ellos no respetan ninguna restricción moral que lo prohiba, I hará *B* y II hará *B'*. El argumento reza como sigue: *B(B')* débilmente domina a *A (A')*; de esta forma, I no hará *A* y II no hará *A'*.[2] *C* y *D* (*C'* y *D')* se desploman juntamente; de esta forma, necesitamos tratar sólo a una de ellas; sin pérdida de generalidad, tratamos *C(C')*. La cuestión que resta es saber si cada cual escogerá hacer su acción *B* o su acción *C*. (Necesitamos considerar únicamente la trunca matriz III, la cual derriba *D(D')* en *C(C')* y omite *A* y *A'* puesto que ninguno pierde si hace su acción *A)*.

Mientras $x < 10$, como aparentemente es el caso (encontrarse en relación con alguien en un estado de naturaleza no organizado es menos preferido que estar en una asociación de protección dominante mientras aquél no), *B* fuertemente domina a *C* y *B'* fuertemente domina a *C'*. De esta manera, en ausencia de restricciones morales, dos individuos racionales *B* y *B'*. Si $x < 10$, esto basta para producir *(B, B')* por un argumento de dominio.[3] Si, también, $x > 5$ (por ejemplo: 7), tenemos una situación de "dilema del prisionero" en la cual la conducta individualmente racional es insuficiente en conjunto porque conduce a un resultado (5,5) que cada uno prefiere menos que otro (7,7) que tiene a su alcance.[4] Algunos han argumentado que una función propia del gobierno es prohibir que las personas realicen la acción dominante en situaciones de dilema del prisionero. Comoquiera que

[2] En la terminología de los teóricos de la decisión, una acción domina débilmente a otra si, en relación con ningún estado del mundo, realmente lo hace peor que la otra, *y* en relación con algún(os) estado(s) lo hace mejor. Una acción domina fuertemente a la otra si, en relación con todo estado del mundo lo hace mejor.

[3] Para una explicación de la aplicabilidad de principios de dominio a algunos casos desconcertantes, véase mi artículo "Newcomb's Problem and Two Principies of Choice", en N. Reschner *et al.* (comps.), *Essays in Honor of C. G. Hempel,* Holanda, Reidel, 1969, pp. 114-146; véase también la columna de Martin Garner: "Mathematical Games", en *Scientific American,* julio, 1973, pp. 104-109 y mi columna invitada de juegos matemáticos en *Scientific American,* marzo, 1974, pp. 102-108.

[4] Sobre el "dilema del prisionero", véase R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and Decisions,* Nueva York, Wiley, 1957, pp. 94-102.

sea, si alguno en una situación de estado de naturaleza adopta para sí esa supuesta función del Estado (e intenta prohibir a los demás realizar *A* o *B),* entonces *su* acción ante los otros *no* es el acto *C;* toda vez que él está prohibiendo a otros realizar una acción dominante, a saber: unirse a otra asociación de protección. ¿Esta persona, autodeclarado sustituto del Estado realiza, entonces, el acto *D?* Fuertemente trata de hacerlo. Pero, además, de que esto no resultará individualmente óptimo para él, es muy probable que tenga éxito contra individuos que se unen a una asociación de protección, porque es muy improbable que él sea más poderoso que ellos. Para tener una verdadera oportunidad de éxito, necesita unirse a los otros para actuar (realizando *A* o *B)* y, por tanto, no puede excluir a todos, incluyéndose él mismo, de la acción dominante *A* o *B.*

Esta situación en que $x > 5$ tiene un interés teórico, más allá del interés usual del dilema del prisionero. Puesto que en esta situación un estado de naturaleza anarquista es en conjunto la mejor de todas las situaciones simétricas, y va en interés de cada individuo apartarse de esta mejor solución conjunta. Sin embargo, cualquier intento (que prometa éxito) de aplicar esta mejor solución conjunta, constituye, por *sí mismo,* una divergencia de ella (lo que causa otras desviaciones en defensa propia). Si $x > 5$, el Estado que algunos presentan como la "solución" para evitar el dilema del prisionero, sería, por el contrario, ¡su resultado! lamentable.

Si cada individuo actúa racionalmente, sin restricciones morales, surgirá *(B, B').* ¿Cómo diferirían las cosas, si difirieran, con la adición de restricciones morales? Podría pensarse que las consideraciones morales requieren que se permita al otro hacer lo que usted hace; puesto que la situación es simétrica, tiene que encontrarse alguna solución simétrica. A esto puede darse la turbia réplica de que *(B, B')* es simétrico y, por tanto, alguien que realice una acción del tipo *B* reconoce que el otro hará lo mismo. Pero reconocer que otro hará lo mismo no equivale a *permitírselo.* Una persona que realiza cierta acción del tipo *B* está tratando de imponer una solución *(B, C').* ¿Qué derecho moral tiene para *imponer* esta asimetría, para *forzar* a los otros a no actuar como él actúa? Pero, antes de aceptar esta contrarréplica como concluyente, ¿debemos preguntar si cada persona enfrenta o considera que enfrenta una situación simétrica? Cada cual sabe más sobre, sí mismo que lo que sabe sobre otros; cada quien puede estar más seguro de sus propias intenciones de no agredir a otro si se sabe en posición de poder dominante, de lo que puede estar seguro de las intenciones similares de los otros. (Siguiendo a Acton podríamos preguntarnos si cualquiera de nosotros puede estar seguro e incluso razonablemente confiado.) Dada esta asimetría de saber cada uno más acerca de sus propias intenciones que sobre las de la otra parte,[5] ¿no es razonable para cada uno realizar la acción tipo *B?* Puesto que esto es individualmente racional ¿sir-

[5] Sobre cuestiones relacionadas véase el artículo de Thomas Schelling "The Reciprocal Fear of Surprise Attack", en *The Strategy of Conflict,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960, cap. 9.

ve esta asimetría para rechazar el argumento de simetría para la solución *(A, A')* y contra la solución *(B, B')?* Obviamente, las cosas se vuelven muy caóticas.

Antes que concentrar nuestra atención en la situación total, sería más prometedor preguntar si algo especial en las acciones de tipo *B* las excluye de ser consideradas moralmente permitidas. ¿Alguna prohibición moral impide 23? Si esto es así, tenemos que distinguir las acciones *B* de las otras prohibiciones de acciones sobre la base del riesgo que crean, de las cuales hemos ya sostenido que son legítimas. ¿Qué distingue prohibir a los demás unirse a otra asociación de protección o actuar violentamente para impedir a otra agencia o a usted obtener más poder que la suya, de que una agencia prohiba a otros castigar a sus clientes salvo que sea mediante un procedimiento confiable (y que castigue a todos los que desobedecen esta prohibición aun cuando resulte que el cliente efectivamente hizo mal a éstos y no era inocente)? Permítasenos, primero, considerar los casos que comúnmente *sí* se distinguen.

ATAQUE PREVENTIVO

De acuerdo con la doctrina usual, en ciertas circunstancias, un país X puede lanzar un ataque previo o una guerra preventiva, contra otro país *Y;* por ejemplo si *Y* está a punto de lanzar un ataque inmediato sobre X o si *Y* ha anunciado que lo hará una vez que alcance cierto nivel de preparación militar, el cual espera alcanzar muy pronto. Sin embargo, no es una doctrina aceptada que una nación X pueda iniciar una guerra en contra de otra nación *Y* porque *Y* se está haciendo fuerte y (tal es la conducta de las naciones) podría muy bien atacar a X cuando llegue a ser aún más fuerte. (La defensa propia, verosímilmente, cubre el primer tipo de situaciones, pero no el segundo. ¿Por qué?)

Se podría pensar que la diferencia sólo es cuestión de mayor o menor probabilidad. Cuando una nación está a punto de lanzar un ataque o ha anunciado que lo hará si alcanza cierto nivel de preparación, la probabilidad de que atacará es muy alta, mientras que la probabilidad de que una nación que se hace fuerte ataque cuando alcance aún más poder no es tan grande. Sin embargo, la distinción entre los casos no depende de estas consideraciones probabilísticas. Por baja que pudiera ser la probabilidad, estimada por los "expertos" de países neutrales de que *Y* lance un ataque a X (en el segundo caso) dentro de los diez próximos años (0.5, 0.2, 0.05), podemos imaginar, en cambio, que *Y* ahora está a punto de explotar un superinvento recién salido de sus laboratorios científicos que, con *esa* probabilidad, conquistará X, mientras que con una probabilidad menor no hará nada. (Quizá la probabilidad es la probabilidad de que el invento funcione o quizá la invención es, en sí misma, probabilística.) El invento se operará dentro de una semana; *Y* se compromete a usarlo, se

ha respetado el horario y la cuenta regresiva ha comenzado. X, en defensa propia, puede atacar o lanzar un *ultimatum* de que atacará si el invento no es desmantelado dentro de dos días, etcétera (¿qué pasa si, aunque el horario no lo exigiera, el invento *puede* ser usado al día siguiente o en forma inmediata?) Si *Y* estuviera haciendo girar una ruleta y con probabilidad 0.025 el daño de guerra fuera infligido a *X, X* podría actuar en defensa propia. Sin embargo, en el segundo caso, aun cuando la probabilidad es igual, *X* no puede actuar así contra el armamiento de *Y.* Por tanto, la cuestión no es meramente un problema de cuán alta es la probabilidad. Si no en la magnitud de la probabilidad, ¿sobre qué descansa, entonces, la distinción entre el primer tipo de casos y el segundo?

La distinción se basa en cómo el daño, si ocurre, se encuentra relacionado con lo que *Y* ya ha hecho. Para ciertas acciones que producen varios resultados con varias probabilidades, nada más necesita ser hecho por el agente (después de que se realiza la acción) para producir un resultado que, cuando ocurre, es algo que él realizó, provocó o hizo que ocurriera, etcétera. (En algunos casos podrían requerirse acciones posteriores de *otros,* por ejemplo, soldados que obedezcan las órdenes de sus comandantes.) Si dicha acción produce una probabilidad suficientemente alta de un "traspaso de límites" peligroso, otra puede prohibirlo. Por otra parte, algunos procesos pueden conducir a ciertas consecuencias posibles, pero únicamente si las personas interesadas toman decisiones ulteriores. Estos procesos podrían, como en los casos que estamos considerando, colocar a unas personas en mejor posición para practicar algo y, así, hacer más probable que se decidan a hacerlo. Estos procesos suponen decisiones ulteriores de las personas y el traspaso de límites depende de *estas* decisiones (hechas más probables por el proceso). Es permitido prohibir las primeras acciones donde la persona no necesita hacer nada más, pero no prohibir las segundas.[6] ¿Por qué?

Quizás el principio se pueda formular como sigue: un acto no es malo y, por tanto, no puede ser prohibido si éste, sin una decisión ulterior de cometer el ilícito, es inofensivo (esto es, no sería ilícito si el agente se mantuviera inalterable ante la decisión ilícita ulterior). La acción puede ser prohibida únicamente cuando es un preludio planeado de la acción ilícita ulterior. Así establecido, el principio protegería acciones que sólo facilitan ilícitos de otros; si las acciones son, en sí mismas, inofensivas; por ejemplo, publicar los planes de los sistemas de alarmas de los bancos. El acto sería tolerado si se supiera que los otros no decidirían mal. Entre tales acciones, los más apropiados candidatos para la prohibición son aquellos

[6] La primera clase incluye el establecimiento de procesos que continúan, cuyo daño posible no depende de decisiones significativas nuevas, aunque pudiera requerir reafirmación de las anteriores. Para estos casos, se tambalea la distinción entre prohibición (castigar después) y prevenir. Algunas veces no será claro si la acción, tomada después que el proceso ha comenzado, pero antes de que se percate del peligro, ha sido tomada para castigar a los violadores de la prohibición en procesos peligrosos o para impedir que el daño se produzca.

que, según se piensa, podrían ser hechos sólo por la razón de facilitar los ilícitos. (Aun en este caso ¿no puede uno imaginarse a algún excéntrico con razones legítimas, aunque raras?) Podemos evitar esta cuestión de si pueden prohibirse tales acciones, claramente intentadas sólo para ayudar los ilícitos de otros. Todas las acciones que nos conciernen serían hechas por razones perfectamente legítimas y respetables (por ejemplo, defensa propia) y requieren de decisiones ulteriores del propio agente de cometer el ilícito, si el ilícito ha de ocurrir.

Un principio estricto sostendría que se puede prohibir únicamente la última decisión necesaria para producir el ilícito (o el último acto necesario para una alternativa en un conjunto de actos, cualquiera de los cuales es necesario). Más estricto, sin embargo, sería un principio que sostuviera que sólo se puede prohibir rebasar el punto último en el cual puede claramente ser impedida la acción última necesaria para la comisión del ilícito. Mayor amplitud se da a la prohibición por el siguiente principio (puesto que éste es un principio más atenuado contra la prohibición): prohibe únicamente decisiones ilícitas y acciones sobre su base (o acciones peligrosas que no requieren decisiones ilícitas ulteriores). *No* se pueden prohibir acciones que no se basen sobre decisiones que sean ilícitas, sólo sobre la base de que éstas facilitan o hacen más probable que el agente mismo, posteriormente, tome decisiones ilícitas y realice las acciones ilícitas que se siguen de ellas. Como aun este principio atenuado basta para *excluir* que se prohiba a otros fortalecer sus agencias de protección o unirse a alguna otra, no necesitamos decidir aquí qué principio es más apropiado. (Los dos principios más estrictos, por supuesto, también excluirían tales prohibiciones.)

Se podría objetar que los principios propuestos no debieran aplicarse para sostener que no es permitido que algún grupo *A* intervenga violentamente en el proceso por el que *B* fortalece su agencia de protección, pues este proceso es un proceso especial; si tiene éxito, *A* quedará en una posición aún más débil, si no incapaz, para imponer la prohibición del ilícito cuando, finalmente, *A* esté facultado para hacerlo. ¿Cómo puede pedírsele a *A* que se abstenga de prohibir las primeras etapas cuando sabe que algún ilícito será realizado después si se encuentra incapacitado para oponerse a ello efectivamente? Pero si las primeras etapas del proceso de *B* no implican algún compromiso para algún ilícito posterior y si *B* tiene buenas razones (no agresivas) para sus acciones, entonces no es absurdo sostener que otros no pueden interferir en las primeras etapas (suponiendo cierta continuación) que son, en sí mismas, inofensivas aun cuando esta abstención las coloque en una posición menos fuerte después.[7]

Hemos establecido una distinción la cual parece teóricamente signifi-

[7] Como nada está más allá de las ideas de los jefes de los Estados, no sería sorprendente que una nación *A* prohiba a la nación *B* armarse e incorpore *B* en *A,* afirmando que esto da protección a los ciudadanos de *B* y, de esta esta forma, constituir el reconocimiento y cumplimiento de las obligaciones de *A* de indemnizarlos por las desventajas

cativa: diferencia una agencia de protección que prohibe a los otros usar sobre sus clientes procedimientos no confiables e injustos para hacer justicia de otras prohibiciones (como prohibir a los otros formar alguna otra agencia de protección) las cuales, podría pensarse, está permitido imponer si la primera está permitida. Para nuestros propósitos en este trabajo no necesitamos proporcionar la teoría que subyace a esta distinción y que explica su significado, aun cuando la investigación de estas cuestiones promete conducirnos, muy rápido, a problemas fundamentales. Basta haber replicado a la objeción que imaginamos antes de que nuestro argumento falla porque "prueba" mucho, en el sentido de que proporciona un fundamento racional no sólo para el surgimiento permitido de una asociación de protección dominante sino, también, para que esta asociación fuerce a alguien a no buscar su patrocinio en otro lugar o para que algunna persona fuerce a los otros a no unirse a ninguna otra asociación. Nuestro argumento no proporciona ningún fundamento racional para las acciones ulteriores y no puede emplearse para defenderlas.

Hemos planteado un principio que excluye la prohibición de acciones que no son lícitas en sí mismas, acciones que sólo facilitan o hacen más probable la comisión de otros ilícitos, los cuales dependen de otras decisiones ilícitas que el agente no ha tomado (aún). (Este enunciado es intencionalmente ambiguo, en forma que comprenda el principio fuerte y el principio débil.) Este principio *no* afirma que nadie pueda ser hecho responsable o castigado por intentar persuadir a los otros a cometer ilícitos, puesto que para tener éxito el intento requiere la decisión de *los otros* de comportarse ilícitamente. El principio pone atención en saber si el empujón hacia el ilícito ya ha sido realizado y, por ahora, se encuentra fuera de las manos de *esa persona.* Es cuestión *ulterior* saber si (y en qué grado) cualquier decisión de los otros puede eliminar su responsabilidad por el resultado de su intento original. Los principales candidatos a la responsabilidad que continúan son los intentos para persuadir a los otros a cometer algún ilícito, intentos que logran (no por accidente, sino de la manera intentada, etcétera) hacer que ellos decidan y actúen ilícitamente. (En esta situación ¿no es ilícito el acto original en sí mismo y, de esta manera, *no* está protegido de ser prohibido bajo las condiciones del principio?)

La opinión contraria sostiene que las decisiones ulteriores de los otros eliminan la responsabilidad de alguien que logra su intento de persuadirlos a actuar de cierta forma; aunque él los persuada, convenza o los inste a hacerlo, ellos pudieron haber escogido abstenerse. El siguiente modelo podría subrayar esta opinión: para cada acto, según el modelo, hay una cantidad fija de responsabilidad; ésta podría ser medida por el castigo que debe haber para tal acto. Alguno, persuadido de hacer algo por otro,

que la prohibición les ha impuesto. *A* sostendrá que está actuando de forma permitida. Se deja como ejercicio para el lector establecer por qué este "manto" no cubre tal agresión.

puede ser castigado completamente por su acción; puede ser castigado tanto como aquel que individualmente decide realizar la misma acción. Así como todo el castigo que corresponda a tal acción se ha empleado, también, toda la responsabilidad por ella; no. queda más responsabilidad o castigo por tal acción que pueda aplicarse a otra persona. De esta manera, concluye el argumento, una persona que persuade a otro a decidirse a hacer algo no puede ser tenida por responsable o no puede castigarse en absoluto, por las consecuencias de la acción de otro. Pero, este modelo de cantidad fija de responsabilidad por un acto es erróneo. Si dos personas cooperan, ambas, para matar o asaltar a un tercero, entonces cada asaltante u homicida puede ser castigado completamente. Cada uno puede recibir el mismo castigo que el que actúa solo, *n* años, por decir algo. No se requiere que cada uno reciba *n/2.* La responsabilidad no es un recipiente en el cual queda menos cuando alguien toma su parte; no es una cantidad fija de castigo o responsabilidad, la cual pueda agotarse, de forma que no quede nada que aplicar a otra. Puesto que este modelo o imagen de cómo opera la responsabilidad es erróneo, con ello se elimina un apoyo importante en favor de la opinión de que nadie puede ser castigado por persuadir a otro individualmente responsable a hacer algo.[8]

CONDUCTA EN EL PROCESO

Hemos argumentado que aun aquel que prevé que una asociación de protección se volverá dominante no puede prohibir a los otros unírsele. Pero aunque ninguno puede prohibir la unión ¿no podrían todos *decidir* mantenerse fuera, a fin de impedir el surgimiento del Estado al final del proceso? Toda vez que los esfuerzos individuales al contratar protección con-

[8] Esto *no* quiere decir que los limites constitucionales de la libertad de expresión deban ser más estrechos de lo que son. Pero, como la responsabilidad puede continuar a través de las oposiciones de los otros, quizás las universidades puedan imponer, propiamente, límites más estrictos a los miembros de sus claustros, los cuales tienen una posición de aura y prestigio especial (¿la tendrá aún?) en su trato con los estudiantes en sus propias universidades. (Podría también sostenerse, en respaldo de una pauta institucional más estricta que la garantía constitucional en esta área, que la vocación de los miembros del cuerpo docente requiere que tomen con gran seriedad las ideas y las palabras.) De esta forma, quizás, algo como el siguiente principio *limitado* sea defendible: si hay acciones por las que fuera legítimo para una universidad castigar o disciplinar a los estudiantes que las realizaran y por las que fuera legítimo para una universidad castigar o disciplinar a los miembros del cuerpo docente que las realizaran, entonces, si un miembro del profesorado pretende hacer que los estudiantes en su universidad realicen tales acciones y lo logra (tal y como lo intentó), entonces será legitimo para la universidad disciplinar o castigar al miembro del profesorado por ello. Aquí paso por alto las cuestiones de qué sería apropiado si el miembro del profesorado trata pero, sin mediar falla, virtud o mérito de él, fracasa. También paso por alto las enredadas cuestiones sobre qué canales de persuasión son cubiertos por el principio; por ejemplo, discursos en el *campus,* fuera de clase, pero no una columna escrita en un periódico del pueblo o de la ciudad.

ducirán al Estado por un proceso de mano invisible y en virtud de que se tiene evidencia histórica y fundamento teórico de la preocupación de que el Estado es un monstruo de Frankenstein que atacará a todos y no se mantendrá limitado a funciones mínimas, ¿no podría una población de anarquistas prudentemente abstenerse de iniciar este camino? [9] Si la explicación de mano invisible de cómo surge el Estado fuera dirigida a los anarquistas ¿sería una profecía de autodestrucción?

Será difícil para tal esfuerzo concertado lograr bloquear la formación del Estado. Puesto que cada individuo se percatará de que va en su propio interés individual unirse a una asociación de protección (su interés será mayor si los otros se unen), su unión o su abstención no marcará la diferencia con respecto a si el Estado se desarrolla o no. (Las acciones tipo *B* de las anteriores matrices son dominantes.) Sin embargo, tiene que admitirse que otros individuos con motivaciones especiales no se comportarían como hemos descrito: por ejemplo, personas cuya religión les prohibe comprar protección o unirse a otros, en empresas de protección; o bien misántropos que rehullen cooperar o contratar con otras personas o pacifistas que rechazan respaldar o participar en cualquier institución que usa la fuerza, así fuera para su propia defensa. Tenemos que limitar nuestra afirmación de que un Estado surgiría del estado de naturaleza, en forma que excluya estas psicologías especiales que impiden la operación del proceso de mano invisible que hemos descrito. Para cada psicología especial podemos insertar una cláusula específica estableciendo su exclusión. Así: en un territorio que contenga individuos racionales, que estén dispuestos a usar la fuerza y a cooperar con otros y contratar con ellos...

Al final del capítulo v sostuvimos que un territorio con una agencia de protección dominante constituye un Estado. ¿Aceptaría Locke que en tal territorio existe un Estado o una sociedad civil? Si así fuera, ¿diría que éste ha sido creado por un contrato social? Los clientes de una agencia de protección se encuentran en sociedad civil, uno con respecto del otro. Clientes e independientes tienen exactamente los mismos derechos, los unos con respecto de los otros, tal y como los tiene cualquier persona en el estado de naturaleza; por tanto, se encuentran en estado de naturaleza unos con respecto de los otros. (*Two Treatises of Government,* II, sec. 37.) Pero el hecho de que los independientes cedan ante el poder superior de la agencia de protección dominante y *no* actúen como ejecutores del derecho natural contra los clientes de la agencia (no obstante tener derecho a ello), ¿significa que no están en un estado de naturaleza del tipo que concibe Locke en relación con los clientes de la agencia? ¿Debemos decir que se encuentran en un estado de naturaleza *de jure,* pero no en un estado de naturaleza *de facto*? ¿Usaría Locke alguna noción de sociedad política o civil según la cual pudiera haber una sociedad civil en un área aun si no *cada* dos personas de esa área se mantienen en relaciones de sociedad

[9] Debo estas cuestiones a Jerrold Katz.

civil entre sí? También quisiéramos que esta idea fuera de interés político; si simplemente dos de las muchas personas en un área se mantienen entre sí en relaciones de sociedad civil, esto debe ser insuficiente para que exista una sociedad civil en dicha área.[10]

Hemos descrito un proceso por medio del cual los individuos en un área, por separado, contratan protección personal con diferentes empresas de negocios que ofrecen servicios de protección; todas, salvo una de las agencias, desaparecen, o bien todas llegan a establecer un *modus vivendi,* etcétera. ¿En qué grado, si lo hay, encaja este proceso en lo que Locke concebía como individuos "que convienen con otros hombres en unirse y formar una comunidad" consintiendo en "formar una comunidad o gobierno" (sec. 95), contratando para construir una comunidad política? (sec. 99), El proceso no parece, en nada, un acuerdo unánime para crear un gobierno o un Estado. Nadie, en tanto que compra servicios de protección de su agencia de protección local, tiene en mente algo así de grande. Pero, posiblemente, un acuerdo conjunto en el que cada uno tenga pensado que los otros consientan y cada uno intente producir el resultado final no es necesario para un contrato del tipo del de Locke.[11] Personalmente veo muy poco sentido en extender la noción de "contrato" en forma tal que cada norma o estado de cosas que surjan de distintas acciones voluntarias de individuos que actúan separadamente sea considerado como surgiendo

[10] "Pero en virtud de que ninguna sociedad política podría ser ni subsistir, sin tener el poder de conservar la propiedad y, por ello, de castigar los delitos de todos los miembros de dicha sociedad, aquí y allá, únicamente hay sociedad política cuando *cada uno* de los miembros ha abandonado su poder natural de juzgar y castigar las violaciones al derecho natural y lo ha entregado en manos de la comunidad en todos los casos que no lo excluyen a él, de demandar protección al derecho establecido por ella." *(Two Treatises of Government,* II sec. 87. Las cursivas son mías.) ¿Quiere decir Locke que la existencia de los independientes impide que haya una sociedad política en el área o que los independientes no son *miembros* de la sociedad política que efectivamente existe en el área? (Véase también, *ibid.,* II, 89; que no resuelve el problema.) Locke sostiene que "la monarquía absoluta, que algunos consideran como el único gobierno en el mundo, es realmente inconsistente con la sociedad civil y, por tanto, no puede ser, en absoluto, ninguna forma de gobierno civil" (lo cual parece requerir que todos están incluidos) y continúa diciendo "dondequiera que haya personas cualesquiera que no tengan autoridad para demandar una resolución de cualquier diferencia entre ellas, ahí tales personas se encuentran aún en el estado de naturaleza, y así está todo príncipe absoluto con respecto a aquellos que se encuentran bajo su dominio." *(Ibid.,* II, 90.)

[11] Las secciones 74-76, 105-106 y 112 del *Segundo tratado* podía llevar a uno a pensar que nuestra situación contiene realmente un contrato, aunque, obsérvese que Locke usa "consentimiento" en estas secciones en vez de "contrato". Otras secciones y la fuerza principal de la obra conducen a uno en la dirección opuesta y asi se han inclinado los comentaristas de Locke. Al considerar la explicación que Locke hace del dinero *(ibid.,* II, 36, 37, 47, 48, 50 y 184) uno podría también minimizar frases como: "invención de dinero", "acordado que una pequeña pieza del metal amarillo... debe ser valioso", "por consentimiento mutuo", "valor fantástico imaginario", etcétera, y enfatizar, en su lugar, "acuerdo tácito" de forma a tratar de hacer que la descripción de Locke encaje en la historia que hemos contado en el capítulo II.

de un *contrato social,* aun cuando ninguno tenga tal norma en mente o ninguno actúe con el propósito de lograrlo. Ahora bien, si la idea es extendida, esto debe poner en claro que los otros no estaban equivocados en cuanto a su importancia. Esto debe hacer claro que la noción es tal que cada una de las siguientes cosas surge de un contrato social: la totalidad del estado de cosas constituido por quién está casado o vive con quién; la distribución en determinada noche, en cierta ciudad, de quién está en cualquier cine, sentado en un lugar especifico; la rutina particular de tránsito en las carreteras de un Estado en un día determinado; el grupo de consumidores en una tienda en cierto día y la rutina particular de compras que hacen, etcétera. Lejos de mí sostener que estas amplias nociones no sean de ningún interés; que un Estado pueda surgir por un proceso que satisface estas amplias nociones (sin satisfacer las más estrictas) es verdaderamente, de gran interés.

La idea que presentamos aquí no debe ser confundida con otras; difiere de las ideas sobre el contrato social en cuanto a su estructura de mano invisible. Difiere de las ideas de que la situación "*de facto* podría hacer que el Estado estuviera (jurídicamente) en lo correcto" al sostener que los derechos de ejecución y los derechos de vigilancia sobre esta ejecución existen independientemente y son tenidos por todos, y no en manos de uno o de un pequeño grupo, y en que el proceso de acumulación de una sola ejecución efectiva y un solo poder de vigilancia puede tener lugar sin que los derechos de alguien sean violados, en que un Estado puede surgir por un proceso en el cual los derechos de nadie son violados. ¿Debemos decir que él Estado que ha surgido del estado de naturaleza por el proceso descrito ha reemplazado el estado de naturaleza, el cual deja de existir? ¿Debemos decir que existe dentro de un estado de naturaleza y, por tanto, que es compatible con él? Sin duda, lo primero encaja mejor en la tradición de Locke. Sin embargo, el Estado surge en forma tan gradual e imperceptible del estado de naturaleza que concibe Locke, sin ningún rompimiento grande o fundamental de la continuidad, que uno está *tentado* a tomar la segunda opción pasando por alto la incredulidad de Locke: "...a menos que alguien diga que el estado de naturaleza y la sociedad civil son una y la misma cosa, lo cual nunca he encontrado a nadie tan amante de la anarquía como para afirmarlo" (sec. 94).

LEGITIMIDAD

Alguien podría negar, quizás en forma apropiada, que se tiene que integrar cualquier noción normativa en la explicación del Estado, incluso el derecho de hacer valer derechos y de prohibir aplicaciones privadas y peligrosas de justicia, con tal de que se indemnice a aquellos a quienes se les prohiben. Sin embargo, como esto no le otorga al Estado a ninguno de sus agentes ningún derecho que no hubieran poseído todas y cada

una de las personas, esto parece una inclusión inocua. Esto no le da al Estado ningún derecho *especial* y, ciertamente, no implica que todos los actos de gobierno del Estado sean presuntamente correctos. Tampoco implica que las personas que actúan como agentes del Estado sean inmunes al castigo si violan los derechos de otros. El público, del cual ellos son agentes, puede proporcionarles un seguro de responsabilidad o dar una garantía para cubrir su responsabilidad. Pero esto no *disminuye* su responsabilidad en comparación con la de otras personas. Tampoco las agencias de protección tendrán responsabilidad limitada, ni ninguna otra corporación. Aquellos que voluntariamente traten con una corporación (consumidores, acreedores, trabajadores y otros) lo harán por contratos por los cuales explícitamente se limite la responsabilidad de la corporación, si ésta es la forma en que la corporación decide negociar. La responsabilidad de la corporación hacia los que involuntariamente se relacionen con ella será ilimitada y ella, presumiblemente, escogerá cubrir esta responsabilidad con pólizas de seguro.

¿Tiene legitimidad el Estado que hemos descrito? ¿Gobierna legítimamente? La agencia de protección dominante tiene poder *de facto;* ella adquirió este poder y alcanzó su posición de dominio sin violar derechos de otros; opera este poder tan bien como cualquiera hubiera esperado. ¿Estos hechos en conjunto equivalen a que sea el operador legítimo del poder? Tal y como "legitimidad" se usa en teoría política, los que legítimamente manejan el poder tienen derecho, un derecho *especial,* a operarlo.[12] ¿Tiene la agencia de protección dominante algún derecho especial? Una agencia dominante y otra pequeña, o una agencia dominante y una persona particular, no afiliada, se encuentran a la par en la naturaleza de sus derechos de hacer valer otros derechos. ¿Cómo podrían tener diferentes derechos?

Considérese si la agencia de protección dominante tiene derecho a ser dominante. Un restaurante al que usted escoge ir una noche determinada, ¿tiene derecho a que usted lo favorezca? Quizá estemos tentados de decir, en algunas circunstancias, que lo merece, que se lo ha ganado; sirve mejor comida, menos cara y en un ambiente más agradable; sus dueños han trabajado largo tiempo y arduamente para hacerlo de esa manera; aun así, no tienen un derecho a que usted los patrocine.[13] Usted no viola nada de aquello a lo que tienen derecho si decide ir a otro lado. Al

[12] Los intentos por explicar la noción de legitimidad del gobierno por las actitudes y creencias de sus súbditos se enfrentan a un tiempo difícil tratando de evitar la reintroducción de la noción de legitimidad cuando llega el momento de explicar el contenido preciso de las actitudes y creencias de los súbditos; aunque no es muy difícil hacer el círculo de alguna forma más grande que el directo: un gobierno legítimo es aquel al que la mayoría de sus súbditos consideran como gobierno legítimo.

[13] La distinción entre "tener derecho" (*entitlement)* y "merecimiento" *(desert)* es explicada por Joel Feinberg en su artículo "Justice and Personal Desert" reproducido en su libro *Doing and Deserving* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1970, pp. 55-87). Si la legitimidad estuviera unida a merecimiento y mérito, más que a tener derecho (lo que no es el caso), entonces una agencia de protección dominante podría tenerla, mereciendo su posición dominante en el mercado.

escoger ir allí, sin embargo, usted efectivamente los autoriza a servirle y a cobrarle. Ellos no tienen ningún derecho a ser *los únicos* que le sirvan a usted; sin embargo, tienen derecho a servir a usted. De igual manera, tenemos que distinguir entre que un agente tenga derecho a ser el único operador de cierto poder y tener derecho a sustentar dicho poder.[14] ¿Es entonces el único derecho que tiene de la agencia dominante el de tener derecho a operar el poder? Podemos llegar a cuestiones de derechos por otra ruta, la cual ilumina aún más la situación de las personas en un estado de naturaleza.

Una agencia de protección puede actuar en contra o en favor de una persona en particular. Actúa en su contra si aplica los derechos de alguien contra ella, la castiga, le cobra una indemnización, etcétera. Actúa en su favor si la defiende en contra de los otros, castiga a los otros por violar sus derechos, fuerza a los otros a indemnizarla, etcétera. Los teóricos del estado de naturaleza sostienen que hay ciertos derechos de los cuales es titular la víctima de un ilícito, derechos que los otros pueden ejercer *únicamente* si son autorizados por ella; sostienen también que existen otros derechos que los demás pueden ejercer estén autorizados o no por la víctima a hacerlo. El derecho de cobrar una indemnización es del primer tipo; el derecho de castigar, del segundo. Si la víctima decide no ser indemnizada, nadie más puede cobrar la indemnización para él o para sí en su lugar. Pero si la víctima realmente quiere ser compensada ¿por qué únicamente aquellos a quien ha autorizado a actuar en su nombre pueden cobrar la indemnización? Obviamente, si varias personas diferentes cada una cobra indemnización completa al delincuente, esto le haría sufrir una injusticia. ¿Cómo debe ser determinado, entonces, qué persona actuará? ¿Es el que puede actuar aquél que actúa primero para cobrar suficiente indemnización para la víctima? Sin embargo, permitir a muchos competir para ser el primero que logre cobrar la indemnización embarcará, tanto a prudentes malhechores como a las víctimas, en muchas audiencias judiciales independientes en las cuales se consumirá tiempo y energía, cuando sólo en una de ellas se efectuará realmente el pago de indemnización. A la inversa, quizá la persona que comienza el cobro de la indemnización adquiere una prioridad sobre este particular; ningún otro puede emprender también el proceso. Sin embargo, esto permitiría al malhechor tener un "socio" que fuera el primero en iniciar los procedimientos de indemnización (los cuales serían largos, complicados y quizás inconclusos) con el propósito de impedir a los otros el cobro de la compensación.

[14] El enunciado 1), a continuación, expresa que a tiene derecho a usar el poder mientras que en 2) y 3) se expresa que a tiene derecho a ser el único que use el poder:

1) a es el individuo x tal que x usa el poder P y x tiene derecho a usar P, y P es (casi) todo el poder que existe.

2) a tiene derecho a ser el individuo x tal que x usa el poder P y x tiene derecho a usar P y P es (casi) todo el poder que existe.

3) a tiene derecho a ser el individuo x tal que x use el poder P y x tiene derecho a usar P y x *tiene derecho a que* P sea (casi) todo el poder que exista.

En teoría, una regla arbitraria podría emplearse para seleccionar a cualquiera que cobre (o el que autorice a otro a cobrar) la indemnización, por ejemplo: "el cobrador de la indemnización será aquella persona cuyo nombre siga inmediatamente al de la víctima en una lista, en orden alfabético, de los nombres de todos los habitantes del territorio". (¿Conduciría esto a las personas a victimar a sus inmediatos predecesores en la lista?) Que sea la víctima quien seleccione al cobrador de indemnización asegura, al menos, que se contentará con el resultado del proceso y no continuará intentando obtener más indemnización. La víctima no creerá que selecciona un proceso de naturaleza injusto para ella misma y si llega a creer esto, no tiene sino a ella que reprochárselo. Constituye una ventaja para el malhechor que la víctima esté implicada y comprometida en el proceso, porque de otra manera, la víctima iniciaría un segundo proceso para obtener el resto de lo que él cree que merece. Puede esperarse que la víctima acceda a la restitución de un doble proceso, sólo si el proceso inicial es aquel al cual ella misma se ha comprometido y tiene confianza en él. Esto no sería el caso si un "socio" del malhechor iniciara el proceso. Pero ¿qué hay de malo en el doble peligro, dado que si su *resultado* es injusto la persona castigada puede actuar ella misma? ¿Por qué no puede una víctima colocar a su malhechor bajo un doble peligro, aun cuando el primer proceso sea el que él mismo ha autorizado? ¿No puede acaso la víctima decir que ha autorizado a otro a cobrar su justa indemnización y que, puesto que el agente no lo hizo en forma completa, ella misma está en su derecho de autorizar a otro a actuar? Si la primera persona que manda contra su malhechor no logra encontrarlo, puede enviar a otro: si éste lo encuentra pero es sobornado, la víctima puede mandar otro más. ¿Por qué no puede mandar a otro si su primer agente no logra realizar su tarea adecuadamente? Sin duda, si manda a otro a cobrar algo, más allá de lo que el primer agente intentó obtener, corre el riesgo de que los otros piensen que su cobro adicional es injusto y, de esta manera, se opondrán. Además de las razones prudenciales, ¿existen otras para que no haga esto? Existe una razón en contra del doble enjuiciamiento en un sistema jurídico de una sociedad civil, tal y como es usualmente imaginado. Puesto que todo lo que resulta es una sola condena, es injusto permitir que el proceso se mantenga de manera que se esté tratando y tratando hasta que se tenga éxito. Esto no se aplicaría en el estado de naturaleza donde la cuestión no sería resuelta de manera absoluta y no sería obligatoria sobre todo cuando el agente de la víctima o la agencia llegan a un juicio. Sería injusto otorgar al acusador en un sistema jurídico de una sociedad civil muchas oportunidades de sentencia final y obligatoria, porque si tiene suerte la primera vez, habrá muy pocos recursos para la persona declarada culpable. Sin embargo, en un estado de naturaleza existe un recurso para aquel que sostiene que la decisión contra él es injusta.[15] Pero aun cuando no existe nin-

[15] Rothbard imagina que, de alguna forma, en una sociedad libre "la decisión de cualquiera de los dos tribunales será considerada obligatoria, es decir, será el momento

guna garantía de que una víctima considerará aceptable la decisión de su agente, muy probablemente será más aceptable que la suya, viéndolo desde el punto de vista de un tercer desconocido; de esta manera la selección del cobrador de la indemnización es un paso hacia el fin de la cuestión. (Su antagonista también podría decidirse a aceptar el resultado.) Existe otra razón más, posiblemente la principal: la víctima se encuentra en el *locus* apropiado de la acción para cobrar la indemnización. La víctima es a quien la indemnización es debida, no sólo en el sentido de que el dinero le llegará a ella, sino, también, en que el otro se encuentra en la obligación de pagarle *a ella.* (Estos hechos son distintos: yo puedo estar bajo la obligación hacia usted de pagarle dinero a otra persona, habiéndole prometido a usted que le pagaría a aquélla.) Siendo la persona a quien esta obligación exigible es debida, la victima parece ser la parte apropiada para determinar, precisamente, cómo se debe cumplir.

EL DERECHO DE TODOS A CASTIGAR

En contraste con el cobro de indemnización, el cual es considerado como algo realizado apropiadamente sólo por la víctima o por su agente autorizado, la teoría del estado de naturaleza usualmente considera al castigo como una función que cualquiera puede realizar. Locke se percata que ésta "puede parecer una doctrina muy extraña para algunas personas" (sec. 9). Locke la defiende diciendo que el derecho natural sería en vano si nadie en el estado de naturaleza tuviera el derecho de ejecutarlo y, como todos en el estado de naturaleza tienen iguales derechos, si cualquier persona puede imponerlos, entonces, cualquiera tiene este derecho (sec. 7). Locke dice también que un delincuente se vuelve peligroso para el género humano en general; de esta forma, cualquiera puede castigarlo (sec. 8), y él desafía al lector a encontrar algún otro fundamento para que un país castigue a los extranjeros por delitos que éstos cometen dentro de su territorio. ¿Es tan contraintuitivo el derecho general de castigar? Si un delito gravísimo fuera cometido en otro país, el cual éste se niega a castigar (quizás el gobierno está implicado, o él mismo es el malhechor) ¿sería del todo correcto que usted castigara al malhechor, que le infligiera algún daño por su acto? Aún más, se podría tratar de derivar el derecho de cas-

en el cual el tribunal podrá iniciar una acción en contra de la parte, declarada culpable" *(Power and Market,* cit., p. 5). ¿Quién la considerará obligatoria? ¿La persona contra la cual se dirige la sentencia se encuentra moralmente obligada a someterse? (¿Aun si sabe que es injusta o que se basa en un error de hecho?) ¿Por qué alguien que no dio su consentimiento a este principio de los tribunales está obligado por él? ¿Quiere decir Rothbard otra cosa que lo que él espera es que las agencias no actuarán hasta que los dos tribunales independientes (el segundo siendo un tribunal de apelaciones) están de acuerdo? ¿Por qué se debe pensar que estos hechos nos dicen algo sobre lo que le está moralmente permitido a cualquiera hacer o nos dicen algo sobre la resolución *autorizada* de controversias?

tigar de otras consideraciones morales: del derecho de proteger, combinado con la idea de que los límites morales de un malhechor cambian. Se podría adoptar un punto de vista contractualista de las prohibiciones morales y sostener que aquellos- que, por sí mismos, violan los limites de otro, pierden el derecho de mantener respetados algunos de sus propios, límites. Dentro de este orden de ideas, a uno no le es moralmente prohibido hacer cierto tipo de cosas a otros, los cuales ya han violado algunas prohibiciones morales (y están impunes por ello). Ciertas infracciones dan a otros la *libertad* de traspasar ciertos límites (una ausencia del deber de no hacerlo); los detalles deben ser los de una consideración retributiva.[16] Hablar de un derecho a castigar puede parecer extraño si lo interpretamos estrictamente como un derecho con el cual los otros no tienen que interferir o que ellos no pueden ejercer, en vez de interpretarlo como una libertad de hacerlo, libertad que los otros también pueden tener. La interpretación fuerte del derecho es innecesaria. La libertad de castigar daría a Locke mucho de lo que necesita; posiblemente todo si agregamos la obligación del malhechor de no resistir al castigo. Podemos sumar a estas razones que hacen más verosímil la pretensión de que exista un derecho a castigar la consideración de que, contrariamente a lo que pasa con la compensación, el castigo no es debido a la víctima (aunque ella puede ser la persona más interesada en que se lleve a cabo) y, por tanto, no es algo sobre lo cual ella tenga autoridad especial.

¿Cómo operaría un sistema de castigo abierto? Todas nuestras dificultades anteriores cuando imaginamos cómo operaría un sistema abierto de cobro de compensación se aplicarían, también, al sistema de castigo abierto. Hay además otras dificultades. ¿Ha de ser un sistema en que el primero que actúe tenga prioridad sobre los demás? ¿Competirán los sádicos para ser los primeros en darse gusto? Esto magnificaría grandemente el problema de mantener a los castigadores sin exceder los límites de los castigos merecidos y, pese a las oportunidades que ofrece en.favor de un trabajo placentero e inalienable, sería indeseable. En un sistema de castigo abierto ¿estaría cualquiera en posición de decidir sobre la misericordia? ¿Sería permitido que otros nieguen esta decisión castigando adicionalmente mientras la suma no exceda la cantidad merecida? ¿Podría el delincuente tener un "socio" para que lo castigue ligeramente? ¿Habría alguna probabilidad de que la víctima sintiera que se ha hecho justicia?

Si resulta ser defectuoso un sistema que deja el castigo a cualquiera, ¿cómo habría de decidirse, entre los dispuestos y quizás ansiosos, quién castigará? Podría pensarse que, como en el caso anterior, debería ser la víctima o su agente autorizado. Sin embargo, aunque la víctima ocupa la infeliz posición de víctima y le es debida la indemnización, no le es debido el castigo (éste le es "debido" a la persona que merece ser castigada). El delincuente no tiene la obligación hacia la víctima de ser castigado; él

[16] La concepción contractualista tiene que ser cuidadosamente establecida a fin de no permitir que injustamente se declare culpable de delitos a un juez corrupto.

no merece ser castigado "para la víctima". ¿Por qué, entonces, la víctima tiene un derecho especial a castigar o a ser el castigador? Si no tiene ningún derecho especial a castigar, ¿tiene algún derecho especial a decidir que el castigo no sea llevado a cabo o que se otorgue misericordia? ¿Puede alguien castigar a un delincuente aun en contra de los deseos de la parte ofendida, que moralmente objeta el modo del castigo? Si un seguidor de Gandhi es atacado, ¿pueden los demás defenderlo por medios que él moralmente objeta? Los demás también son afectados; se ponen temerosos y su seguridad decrece si tales delitos quedan impunes. El hecho de que la víctima sea la más afectada ¿debe darle un *status* especial con respecto al castigo del delincuente? (¿Los otros son afectados por el delito o únicamente si éste queda impune?) Si la víctima fue muerta, ¿corresponde este *status* especial al pariente más próximo? ¿Si hay dos víctimas de un asesino cada uno de los parientes próximos tiene el derecho de castigar con la muerte, en plena competencia por ver quién es el primero en actuar? Posiblemente, entonces, en vez de que cualquiera pueda castigar o que la víctima sea la única que tenga autoridad para castigar, la solución sea que todos los interesados (en realidad, todos) actúen conjuntamente para castigar o para facultar a alguien para que castigue. Pero esto requeriría de algún aparato o forma institucionales de decisión dentro del mismo estado de derecho y, si especificamos esto como que todos tienen en última instancia, el derecho a decidir del castigo, esto sería el único derecho de este tipo que las personas tuvieran en el estado de naturaleza; se sumaría a un derecho (el derecho a determinar el castigo) que las personas tendrían conjuntamente más que individualmente. Parece no haber una forma clara de entender cómo funcionaría el derecho de castigar en el estado de naturaleza. Del análisis de quién puede cobrar indemnización y quién puede castigar surge otro camino hacia las cuestiones del facultamiento a una agencia de protección dominante.

La agencia de protección dominante está autorizada por varias personas a actuar como su agente y cobrar indemnizaciones para ellas. Tiene derecho para actuar en su nombre, mientras que una agencia pequeña tiene derecho para actuar en favor de pocas personas y un individuo tiene derecho para actuar sólo en su nombre. En el sentido de tener un mayor número de derechos individuales, aunque del tipo que otros también tienen, la agencia de protección dominante tiene un mayor derecho. Algo más puede decirse dada la poca claridad acerca de cómo operan los derechos a castigar en el estado de naturaleza. *En la medida* en que es verosímil que todos los que pretenden un derecho a castigar tienen que actuar conjuntamente, entonces se considerará que la agencia de protección dominante tiene mayor derecho para castigar, puesto que casi todos la autorizan a actuar en su lugar. Al aplicar el castigo desplaza y excluye las acciones de castigo y de los otros pocos. Cualquier individuo particular que actúa excluye las acciones y derechos que tienen todos los demás, mientras que realmente muchas personas sentirán que su derecho se ejerce

cuando su agente, la agencia de protección dominante, actúa. Esto explicaría que se piense que la agencia de protección dominante o un Estado tienen alguna legitimidad especial. Teniendo más derechos para actuar, tiene más derecho a actuar. Pero no tiene derecho a ser la agencia de protección dominante, ni tampoco lo tiene nadie más.

Debemos observar una posible fuente ulterior que capacite a ver algo como el *locus* legítimo del ejercicio del poder de ejecución. En la medida en que los individuos consideran escoger una agencia de protección como un juego de coordinación con ventajas si rápidamente convergen sobre la misma, aunque realmente no importe mucho cuál, ellos pueden pensar que la que resulta así establecida es la apropiada para buscar protección. Considérese un lugar de reunión para jóvenes en el vecindario. Puede no importar mucho dónde esté el lugar, siempre que todos sepan el lugar a donde otros irán, dependiendo de que los otros vayan ahí, si es que van a algún lado. El lugar se convierte en "el lugar al que hay que ir" para ver a los demás. No es sólo que sea más probable que usted no tenga éxito si busca en otro lugar; es que los otros se benefician y cuentan con la presencia de usted en ese lugar y, similarmente, usted se beneficia y cuenta con que ellos se reúnan allí. No es que tenga derecho a ser el centro de reunión; si es una tienda, su dueño no tiene derecho a considerar su tienda como aquella en la cual la gente se reúne. No es que los individuos tengan que reunirse allí, simplemente es el centro de reunión. Similarmente, uno podría imaginar una agencia de protección determinada que se vuelve aquella que protege. En la medida en que las personas intentan coordinar sus acciones y coinciden en una agencia de protección, la cual los tendrá a todos como clientes, el proceso, en este punto, no es completamente de mano invisible. Habría casos intermedios, donde algunos lo considerarán como un juego de coordinación y, otros, olvidando esto, reaccionarán simplemente a signos locales.[17]

Cuando sólo una agencia ejerce efectivamente el derecho de prohibir a otros usar procedimientos de administración de justicia no confiables, esto la convierte en un Estado *de facto*. Nuestro fundamento racional de esta prohibición descansa en la ignorancia, incertidumbre y falta de conocimiento de las personas. En algunas situaciones no se sabe si alguna persona

[17] Para una elaboración filosófica de la idea de Schelling de juego de cordinación véase David Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969). Póngase especial cuidado en la explicación que hace Lewis de los contratos sociales (capítulo 3). Nuestra descripción del Estado presupone menos coordinación intencional de la acción con algunos otros individuos que lo que presupone la descripción que hace Mises de un medio de intercambio, descripción a la que nos referimos en el capítulo II.

Cuestiones interesantes e importantes que no podemos abordar aquí son en qué medida y en qué condiciones los clientes, que proporcionan a la agencia de protección la legitimidad especial que ésta posea, son responsables de las violaciones de los derechos de otros, los cuales no la "autorizaron" a cometer y qué tienen que hacer para evitar ser responsables de esto. *(Vid.* Hugo Budau, "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", en *The Monist,* vol. 54, octubre, 1970, pp. 517-535.)

particular realiza una cierta acción, y los procedimientos para saberlo difieren en confiabilidad e imparcialidad. Podemos preguntar si, en un mundo de perfecto conocimiento fáctico e información, cualquiera podría reclamar legítimamente el derecho (sin afirmar que es el único poseedor) de prohibir a otro castigar a un culpable. Aun existiendo un acuerdo sobre los hechos, habría desacuerdo sobre qué castigo merece un acto particular y sobre qué actos merecen ser castigados.

He procedido en este ensayo (tanto como es posible) sin cuestionar o prestar atención al supuesto común de muchos teóricos utópicos y anarquistas de que existe un conjunto de principios lo bastante obvios para ser aceptados por todos los hombres de buena voluntad. Principios que son lo bastante precisos para constituir una guía inequívoca en situaciones particulares, lo bastante claros para que todos puedan comprender sus dictados y lo bastante completos para cubrir todos los problemas que efectivamente surgieran. Haber fundamentado el caso en favor del Estado en el rechazo de este presupuesto dejaría la esperanza de que el progreso futuro de la humanidad (y de la filosofía moral) pudiera producir tal acuerdo y, así, eliminar el fundamento racional de Estado. No sólo parece realmente distante el día en que todos los hombres de buena voluntad convengan en los principios libertarios. Estos principios no han sido completamente establecidos ni tampoco existe ahora un conjunto único de principios aceptados por todos los libertarios. Considérese, por ejemplo, la cuestión de si son legítimos los derechos de autor irrestrictos. Algunos libertarios alegan que no es legítimo; pero afirman que estos efectos pueden obtenerse si el autor y sus editores incluyen en el contrato cuando ellos venden sus libros una disposición que prohiba su publicación no autorizada y, así, perseguir jurídicamente cualquier libro "pirata" por violaciones de contrato; aparentemente ellos olvidan que ciertas personas algunas veces pierden libros y otras los encuentran. Otros libertarios no están conformes con esto.[18] Similarmente, esto ocurre para las patentes. Si las personas, tan cercanas en teoría general, pueden estar en desacuerdo sobre un punto tan fundamental, dos agencias de protección libertarias podrían llegar a enfrentarse sobre el particular. Una agencia podría intentar imponer una prohibición a una persona que publicara un libro en particular (porque esto viola los derechos de propiedad del autor) o reproducir cierta invención que él no ha inventado independientemente, mientras que la otra agencia atacará esta prohibición como violación de los derechos individuales. Los desacuerdos sobre lo que hay que aplicar, alegan los "ultras" declarados, nos dan otra razón más (aparte de ausencia de conocimiento fáctico) en favor del aparato del Estado; así como también la necesidad de cambiar a veces el contenido de lo que se tiene que aplicar. Las personas

[18] Sobre el primer punto de vista, véase: Murray Rothbard, *Man Economy and State* (Los Ángeles: Nash, 1971, p. 654); en cuanto a la segunda opinión, véase por ejemplo: Ayn Rand, "Patents and Copyrights", en *Capitalism: The Unknowh Ideal* (Nueva York, New American Library, 1966, pp. 125-129).

que prefieren la paz a la aplicación de su punto de vista sobre el derecho se unirán en *un* Estado. Sin embargo, por supuesto, si las personas genuinamente sostienen *en realidad* esta preferencia, sus agencias de protección tampoco lucharán.

LIMITACIÓN PREVENTIVA

Finalmente, permítasenos observar cómo la cuestión de "detención preventiva", o "limitación preventiva", se encuenta relacionada con el principio de compensación y con nuestra explicación de la protección extensiva que requiere que el Estado ultramínimo proporciona, aun a aquellos que no pagan. La noción debe ser ampliada para incluir toda restricción a los individuos en tal forma que disminuya el riesgo de que violen los derechos de otros, llámese a esta noción amplia: "limitación preventiva"; Según esta noción se requeriría que algunos individuos se presentaran a un funcionario una vez por semana (como si estuvieran en libertad bajo palabra), que se prohibiera a algunos individuos estar en ciertos lugares a ciertas horas, leyes sobre control de armas de fuego, etcétera (pero no disposiciones que prohiban la publicación de los planos del sistema de alarma de un banco). La detención preventiva comprendería encarcelar a alguien, no por algún delito que haya cometido sino porque se ha predicho que la probabilidad de que cometerá un delito es significativamente mayor que la normal (sus anteriores delitos pueden ser parte de los datos con base en los cuales se hace tal predicción).

Si tales limitaciones preventivas son injustas, esto no puede ser porque prohiban, antes de los hechos, actividades que, aunque peligrosas, pueden resultar inofensivas, toda vez que un sistema jurídico aplicable *que incluye las prohibiciones de la aplicación privada de justicia* se basa, él mismo, en consideraciones preventivas.[19] No puede afirmase que estas consideraciones, subyacentes en la existencia de *todo* sistema jurídico que prohíba la defensa propia, son incompatibles con la existencia de un sistema jurídico justo; al menos no, si uno quiere mantener que puede haber un sistema jurídico justo. ¿Existen razones para condenar como injustos los límites preventivos que no se aplican tan fuertemente, asimismo, a las prohibiciones a la justicia privada que subyacen en el sistema jurídico de todo Estado? No sé si los límites preventivos se *pueden* distinguir, en razones de justicia, de otras prohibiciones de reducción de daño similares, las que son fundamentales para los sistemas jurídicos. Posiblemente nos ayude nuestra explicación previa, en este capítulo, de los principios que distinguen

[19] De todos modos, tal y como hemos concebido el fundamento racional que subyace en tales sistemas. Alan Dershowitz me ha recordado que se pueden ofrecer ciertas razones alternativas no preventivas para prohibir la aplicación privada de justicia. Si estas razones superan el análisis, sería incorrecto hacer la afirmación fuerte de que todos los sistemas jurídicos que prohiben la administración de justicia privada *presuponen* la legitimidad de *ciertas* consideraciones preventivas.

las acciones o procesos en que no se toma ninguna decisión ulterior para cometer un ilícito distinguiéndolas de los procesos en que el ilícito ocurre únicamente si la persona decide, después, cometer el ilícito. En la medida en que algunas personas son consideradas incapaces de tomar una decisión futura y son consideradas meramente como mecanismos que son puestos ahora en operación y que cometerán (o pueden cometer) acciones ilícitas (¿o porque son considerados *incapaces* de decidir en contra de actuar ilícitamente?), entonces, los límites preventivos posiblemente parecerán legítimos. Siempre que las desventajas sean compensadas, los límites preventivos serán permitidos por las mismas consideraciones que subyacen en la existencia de un sistema jurídico (aunque otras consideraciones pueden excluirlo). Pero, si el mal (temido) que la persona puede realmente cometer, efectivamente depende de decisiones que aún no se han tomado, entonces, los anteriores principios determinarán que la detención preventiva o los límites preventivos son ilegítimos y no permitidos.[20]

Aun si el límite preventivo no puede distinguirse, por razones de justicia, de prohibiciones similares que subyacen en los sistemas jurídicos y el riesgo de peligro es lo bastante considerable para hacer permisible intervenir por medio de una prohibición, aun en estos casos, aquellos que prohiben para ganar una seguridad incrementada *tienen que compensar* a aquellos a los cuales se les ha prohibido (que bien podrían no dañar efectivamente a nadie), por las desventajas que las prohibiciones les imponen. Esto se sigue del principio de compensación del capítulo IV, y es requerido por él. En caso de requerimientos y prohibiciones menores, tal indemnización podría ser fácil de dar (y posiblemente debería ser proporcionada aun en aquellos casos en que no constituye una *desventaja).* Otras medidas, incluyendo los toques de queda que afectan a algunas personas, y restricciones específicas a sus actividades requerirían de una indemnización sustancial. Sería casi imposible para el público dar indemnización por las desventajas impuestas a alguien que se encuentre encarcelado como límite preventivo. Quizá sólo apartando un área placentera para tales personas de las cuales se predice que son altamente peligrosas, áreas que, aunque cercadas y custodiadas, contienen hoteles de temporada, instalaciones recreativas, etcétera, se puede satisfacer este requerimiento de indemnización por desventajas. (De conformidad con nuestra anterior explicación, podría permitirse cobrar a esas personas un honorario no mayor que su renta normal, y cuentas de comida en la sociedad abierta. Pero esto no sería permitido si la persona no pudiera continuar ganándose ingresos comparables a los ingresos de fuera, porque esta carga lo despojaría, así, de todos sus recursos financieros.) Tal centro de detención tendría que ser un lugar atractivo para vivir; cuando muchas personas intentan ser enviadas allí, podemos concluir que ha sido hecho más que sufi-

[20] ¿Vale esto aun si aquellos que limitan indemnizan completamente, haciendo regresar al interdicto al menos tan alto como hubiera estado en la curva de inferencia, en vez de indemnizarlo simplemente por las *desventajas* impuestas?

cientemente lujoso para compensar a alguien por las desventajas, al serle prohibido vivir entre los otros en la sociedad abierta.[21] No abordo aquí los detalles de tal esquema, las dificultades teóricas (por ejemplo, algunos serían más afectados que otros al ser eliminados de la sociedad abierta) y de las objeciones morales posibles (por ejemplo ¿se violan los derechos de alguien cuando es enviado a un lugar, conjuntamente con todas las otras personas peligrosas? ¿Puede el incremento de lujo compensar el incremento de peligro?). Menciono los centros de detención de este tipo, *no* para proponerlos, sino para mostrar el tipo de cosas que los proponentes de la detención preventiva tienen que pensar y estar dispuestos a sostener *y pagar por ellos.* El hecho de que el público tenga que compensar a las personas a las cuales limita preventivamente por las desventajas que esto acarrea, en aquellos casos (si los hay) en que pueda legítimamente limitarlos así, presumiblemente actuaría como serio contrapeso a la imposición que hace el público de tales limitaciones. Nosotros podríamos condenar inmediatamente cualquier esquema de limitación preventiva que no incluya disposiciones de hacer de esta indemnización una suma adecuada. Al combinar esto con nuestras conclusiones del párrafo precedente, esto deja poco espacio, si es que alguno, a la limitación preventiva legítima.

Una breve explicación de algunas objeciones a esta idea de limitación preventiva conduce a traer a cuento consideraciones que hemos abordado anteriormente en otros contextos. Cabría preguntarnos si se podría permitir a algunas personas limitar preventivamente a los demás, aun si los indemnizaran por las desventajas que les imponen. ¿Por qué no, en vez de un sistema de limitación preventiva, aquellos que desean que los otros sean preventivamente limitados, los contratan (les pagan) por sufrir tales limitaciones? Como este intercambio satisfaría la primera condición necesaria para un intercambio "no productivo" y como lo que obtiene una parte (que no queda mejor como resultado del intercambio, que si la otra parte no hubiera tenido nada que ver con ella) sólo es una disminución de la probabilidad de sufrir lo que sería un traspaso de límites prohibidos si se hiciera intencionalmente, no se aplican nuestros anteriores argumentos en pro de la determinación en el mercado de la división de los beneficios mutuos de todo intercambio. En cambio, aquí tenemos un candidato para una prohibición con indemnización; más fuerte (de conformidad con nuestra anterior explicación) para la prohibición con indemnización únicamente por las desventajas impuestas. En segundo lugar, en muchas situaciones de limitación preventiva, el "producto" (a saber, el ser restringido) puede

[21] Como únicamente se necesita indemnizar por las desventajas, quizás de alguna manera menor que lo que la gente del lugar pensarla es suficiente. Sin embargo, con un cambio tan drástico, como una detención en la comunidad, será difícil estimar el grado de las desventajas. Si estar en desventaja significa estar impedido, en comparación con otros, en relación con ciertas actividades, una restricción tan severa como la detención probablemente requerirá indemnización *completa* por las desventajas. Quizá sólo cuando el lugar atraiga a algunos podremos pensar que compensa todas las desventajas de quienes allí se encuentran.

ser proporcionado únicamente por esa parte. No hay otra y no podría ser alguna otra persona, algún competidor, que pudiera vender eso a usted si el precio de la primera persona fuera muy alto. Es difícil ver por qué en *estos* casos *de intercambio no productivo* (al menos, por la primera condición necesaria), los precios de monopolio deben ser considerados como el modelo apropiado para la distribución de beneficios. Sin embargo, si el fin del programa de limitación preventiva es llevar la probabilidad total de peligro impuesto a otros por debajo de cierto límite, más que limitar a todas las personas peligrosas que realizan más de una contribución mínima fija a ese peligro total, entonces esto podría llevarse a cabo sin que todos aquéllos fueran limitados. Si la cantidad suficiente fuera contratada, esto llevaría el peligro total producido por los otros por debajo del límite En tales situaciones, los candidatos a una limitación preventiva tendrían alguna razón para competir en precio entre sí, toda vez que ellos ocuparían una posición de mercado de alguna manera menos importante.

Incluso si los limitadores no necesitan llegar a un acuerdo bilateral con aquellos a quienes limitan ¿por qué no tendrían ellos, al menos, que ser requeridos a no hacer que los otros, a los cuales limitan, desciendan en la curva de indiferencia? ¿Por qué sólo se requiere que la indemnización sea hecha por las *desventajas* impuestas? Uno podría considerar la indemnización por las desventajas como un compromiso al cual se llega en virtud de que uno no puede decidir entre dos posiciones atractivas, pero incompatibles: *1)* el no pago, porque las personas peligrosas pueden ser limitadas y, de esta manera, existe un derecho a limitarlos, y *2)* la compensación completa, porque la persona podría vivir sin tales límites sin que efectivamente dañara a nadie y, de esa manera, no existe ningún derecho a limitarla. Sin embargo, la prohibición por indemnización por las desventajas no es un compromiso "salomónico" entre dos posturas distintas igualmente atractivas, una de las cuales es correcta, pero no sabemos cuál. Más bien, me parece ser la postura correcta que satisface el vector (moral) resultante de las consideraciones de peso que se oponen, cada una de las cuales tiene que ser tomada en cuenta de alguna manera.[22]

[22] ¿Qué ocurre si el público está demasiado empobrecido para indemnizar a aquellos que, sin limitaciones, serían muy peligrosos? Ellos pueden; pero sólo si aquellos que imponen las limitaciones proveen suficientemente en un intento por compensar, a fin de hacer en algo equivalente sus propias posiciones disminuidas (disminuidas por ceder bienes y colocarlos en el conjunto de indemnización) y las posiciones (ya con compensación) de los limitados. Los limitados aún están, de alguna manera, en desventaja pero no más que nadie. Una sociedad está *empobrecida* con respecto a los límites preventivos, si aquellos que limitan *no pueden* indemnizar a los limitados por las desventajas que les imponen, sin que se coloquen en una posición desventajosa; esto es, sin que ellos, los que limitan, se coloquen en una posición que hubiera sido desventajosa si sólo *algunas* personas se colocaran en ella. Las sociedades empobrecidas deben indemnizar por las desventajas, hasta que las posiciones de los limitados y la de los no limitados se hagan equivalentes. El concepto de "equivalencia", dado aquí puede recibir diferentes glosas: puesto igualmente en desventaja en posición absoluta (tal glosa podría parecer irrazonablemente fuerte en vista del hecho de que algunos no limitados pueden

Concluye este capítulo con las consideraciones dirigidas a nuestro argumento que lleva al Estado mínimo, así como a nuestra aplicación de los principios desarrollados en tal argumento para otras cuestiones. Habiendo llegado al Estado mínimo desde la anarquía, nuestra principal tarea, ahora, es establecer que no debemos ir más allá.

empezar en una posición muy alta); bajado por intervalos iguales; bajado por los mismos porcentajes, juzgados conforme con una linea básica. Llegar a esclarecer estas cuestiones complicadas requeriría investigarlas mas allá de la importancia marginal que tienen para nuestro interés central en este libro. Como Alan Dershowitz me informa que la explicación en el segundo tomo de su extensa obra, sobre consideraciones preventivas en el derecho, sigue una parte de nuestra explicación dada en estas páginas, podemos sugerirle al lector que busque allí una ulterior consideración de tales cosas.

SEGUNDA PARTE

¿MÁS ALLÁ DEL ESTADO MÍNIMO?

VII. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

EL ESTADO mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar. Cualquier Estado más extenso viola los derechos de las personas. Sin embargo, muchos autores han planteado razones que intentan justificar un Estado más extenso. Es imposible, dentro de los límites de este libro, examinar todas las razones que se han presentado. Por ello, me concretaré a las qué son generalmente reconocidas como las de más peso y más influyentes, con objeto de ver, precisamente, en qué fallan. En este capítulo consideramos la pretensión de que se justifica un Estado más extenso, porque es necesario (o el mejor instrumento) para lograr la justicia distributiva; en el siguiente capítulo consideraremos otras diversas pretensiones.

El término "justicia distributiva" no es un término neutro. Al escuchar el término "distribución", la mayoría de las personas supone que alguna cosa o mecanismo usa algún principio o criterio para hacer la distribución de cosas. Algún error pudo haberse colado en este proceso de distribución de las porciones. De manera que, al menos, es una pregunta abierta saber si la redistribución debe ocurrir; si debemos hacer nuevamente lo que ya se ha hecho una vez, aunque no muy bien. Sin embargo, nosotros no estamos en la posición de los niños a los que les ha dado tajadas de pastel alguien que hace ajustes de último minuto para rectificar un reparto descuidado. No hay distribución *central,* ninguna persona o grupo facultado para controlar todos los recursos, que decida conjuntamente cómo deben repartirse. Lo que cada persona obtiene, lo obtiene de otros que se lo dan a cambio de algo, o como obsequio. En una sociedad libre, diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas pertenencias surgen de las acciones e intercambios voluntarios de las personas. No hay más porciones para distribuir qué parejas en una sociedad en la cual las personas escogen con quién contraer matrimonio. El resultado total es el producto de muchas decisiones individuales que los diferentes individuos tienen el derecho de hacer. Algunos usos del término "distribución", es verdad, no implican una distribución previa, que parezca apropiada según algún criterio (por ejemplo, "probabilidad de distribución"); sin embargo, a pesar del título de este capítulo, sería mejor usar una terminología claramente neutra. Hablaremos de las pertenencias [posesiones] de las personas; un principio de justicia de las pertenencias describe (parte de) lo que la justicia nos dice (requiere) sobre las pertenencias. Primero señalaré la que considero postura correcta sobre la justicia de las pertenencias, y después regresaré al análisis de posturas alternativas.[1]

[1] El lector que ha mirado más adelante y ha visto que la segunda parte de este capítulo examina la teoría de Rawls puede pensar equivocadamente que toda referencia o argumento en contra de las teorías de la justicia expuestos en la primera parte tiene

PRIMERA SECCIÓN

LA TEORÍA RETRIBUTIVA

El objeto de la justicia de las pertenencias consiste de tres temas principales. El primero es la *adquisición original de pertenencias,* la apropiación de cosas no poseídas. Esto incluye las cuestiones de cómo cosas no tenidas pueden llegar a ser poseídas, el proceso, o los procesos por medio de los cuales cosas no tenidas pueden llegar a ser tenidas, las cosas que pueden llegar a ser poseídas por estos procesos, el alcance de lo que puede ser poseído por un proceso particular, etcétera. Nos referiremos a la complicada verdad sobre este tema, la cual no formularemos aquí, como el principio de justicia en la adquisición. El segundo tema se ocupa de la *trasmisión de pertenencias* de una persona a otra. ¿Por qué procesos puede una persona trasmitir pertenencias a otra? ¿Cómo puede una persona adquirir una pertenencia de otra persona que la tiene? Aquí aparecen descripciones generales de intercambio voluntario, obsequio y (por otro lado) fraude, así como referencias a detalles convencionales particulares establecidos en una sociedad dada. A la complicada verdad acerca de este tema (con poseedores de lugares para detalles convencionales) la llamaremos el principio de justicia en la transferencia. (Supondremos que incluye, también, principios que determinan cómo puede una persona deshacerse ella misma de una pertenencia, poniéndola en un estado de no tenencia.)

Si el mundo fuera completamente justo, las siguientes definiciones inductivas cubrirían exhaustivamente la materia de justicia sobre pertenencias.

1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2.

El principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa si cada uno tiene derecho a las pertenencias que posee según la distribución.

Una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos. Los medios legítimos para pasar de una distribución a otra están especificados por el principio de justicia en la transferencia. Los primeros "pasos" legítimos están especificados por el principio de justicia en la adquisición.[2] Cualquier cosa que surge de una situación justa, a

por objeto aplicarse, o anticipar, una crítica a la teoría de Rawls. Esto no es así; hay otras teorías que también vale la pena criticar.

[2] Las aplicaciones del principio de justicia en la adquisición pueden también ocurrir

través de pasos justos, es en sí misma justa. Los medios de cambio especificados por el principio de la justicia en la transferencia conservan la justicia. Como las reglas correctas de inferencia tienen la característica de mantener la verdad, y como cualquier conclusión deducida a través de aplicaciones repetidas de tales reglas a partir, sólo de premisas verdaderas es también, verdadera, entonces los medios de transición de una situación a otra especificados por el principio de justicia en la transferencia tienen la característica de conservar la justicia; y cualquier situación que surja realmente de transiciones repetidas de acuerdo con el principio a partir de una situación justa es también justa. El paralelo entre las transformaciones que conservan la justicia y las transformaciones que conservan la verdad, permite ver dónde falla, así como dónde vale. Que una conclusión *pudiera* haber sido deducida por medios que conservan la verdad a partir de premisas que son verdaderas, es suficiente para mostrar su verdad. Que a partir de una situación justa *pudiera* haber surgido una situación por medios que conservan la justicia *no* es suficiente para mostrar su justicia. El hecho de que una víctima de un ladrón pudiera haberle obsequiado voluntariamente regalos no otorga derecho al ladrón sobre las ganancias malhabidas. La justicia de pertenencias es histórica; depende de lo que, en realidad, ha ocurrido. Más adelante volveremos a esto.

No todas las situaciones reales son generadas de conformidad con los dos principios de justicia de pertenencias: el principio de justicia en la adquisición y el principio de justicia en la transferencia. Algunas personas roban a otros; los defraudan o los esclavizan, tomando sus productos e impidiéndoles vivir como ellos desean, o bien excluyéndolos, por la fuerza, dé participar en los intercambios. Ninguno de éstos son modos permitidos de transición de una situación a otra. Y algunas personas adquieren pertenencias por medios no sancionados por el principio de justicia en la adquisición. La existencia de injusticias pasadas (anteriores violaciones a los dos primeros principios de pertenencias) da origen al tercer tema principal de la justicia de pertenencias: la rectificación de injusticias en las pertenencias. Si la injusticia pasada ha conformado las pertenencias presentes de varias formas, algunas identificables y algunas no ¿qué debe hacerse ahora, si puede hacerse algo, para rectificar estas injusticias? ¿Qué obligaciones tienen los que cometieron la injusticia hacia aquellos cuya posición es peor que la que hubiera sido si no se hubiera cometido la injusticia? ¿O de la que habría sido si se hubiera pagado la compensación rápidamente? ¿Cómo cambiarían las cosas (en caso de cambiar), si los beneficiarios y aquellos que empeoraron no son los participantes directos en el acto de injusticia, sino, por ejemplo, sus descendientes? ¿Se comete una injusticia a alguien cuya pertenencia se basó en una injusticia no rectificada? ¿Hasta dónde tiene uno que remontarse para limpiar el registro his-

como parte del paso de una distribución a otra. Usted puede encontrar ahora una cosa no poseída y apropiársela. Las adquisiciones tienen también que entenderse como incluidas cuando, por simplificar, hablo sólo de trasmisiones por transferencias.

tórico de injusticia? ¿Qué les es permitido hacer a las víctimas de injusticias con objeto de rectificar las injusticias que se les hicieron, incluyendo las muchas injusticias cometidas por personas que actúan a través de su gobierno? No sé de ningún tratamiento completo o teóricamente refinado dé tales cuestiones.[3] Idealizando grandemente, permítasenos suponer que la investigación teórica produjera un principio de rectificación. Este principio se vale de información histórica sobre situaciones anteriores y sobre injusticias cometidas en ellas (tal y como son definidas por los dos primeros principios de justicia, así como por los derechos contra la intromisión); asimismo usa información sobre el curso efectivo de los acontecimientos provenientes de tales injusticias hasta el presente y proporciona una descripción (o descripciones) de las pertenencias en la sociedad. El principio de rectificación, presumiblemente, hará uso de su mejor estimación de información subjuntiva sobre lo que hubiera ocurrido (o una distribución probable de lo que habría podido ocurrir usando el valor esperado) si la injusticia no se hubiera cometido. Si la descripción real de las pertenencias resulta no ser una de las descripciones producidas por el principio, entonces una de las descripciones producidas debe realizarse.[4]

Los lineamientos generales de la teoría de justicia de pertenencias son que las pertenencias de una persona son justas si tiene derecho a ellas por los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia, o por el principio de rectificación de injusticia (tal y como es especificado por los dos primeros principios). Si todas las pertenencias de la persona son justas, entonces el conjunto total (la distribución total) de las pertenencias es justo. Para convertir estos lineamientos generales en una teoría específica tendríamos que determinar los detalles de cada uno de los tres principios de justicia de pertenencias: el principio de adquisición de pertenencias, el principio de trasmisión de pertenencias y el principio de rectificación de las violaciones de los dos primeros principios. No intentaré esta tarea aquí. (El principio de justicia en la adquisición en Locke es examinado más adelante.)

PRINCIPIOS HISTÓRICOS Y PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

Los lineamientos generales de la teoría retributiva [en el sentido de Grocio de dar a otro lo que tiene derecho a pretender] esclarecen la naturaleza

[3] Véase, sin embargo, el último libro de Boris Bittker, *The Case for Black Reparations,* Nueva York, Random House, 1973.

[4] Si el principio de rectificación de violaciones a los dos primeros principios produce más de una descripción de pertenencias, entonces se tiene que escoger cuál de ellas debe ser realizada. Tal vez la clase de consideraciones sobre la justicia distributiva y la igualdad, que yo ataco desempeñe un papel ilegítimo en *esta* opción subsidiaria. Similarmente, puede haber lugar para tales consideraciones al decidir qué rasgos característicos, de otra manera arbitrarios, contendrá una ley, cuando tales rasgos característicos son inevitables porque otras consideraciones no especifican una linea precisa; sin embargo debe trazarse una línea.

y los derechos de otra concepciones de justicia distributiva. La teoría retributiva de justicia distributiva es *histórica;* si una distribución es justa o no, depende de cómo se produjo. En contraste, los *principios de justicia distributiva de porciones actuales* sostienen que la justicia de una distribución está determinada por cómo son distribuidas las cosas (quien tiene qué) juzgando de conformidad con algún(os) principio(s) *estructural(es)* de distribución justa. Un utilitarista, que juzga entre dos distribuciones cualesquiera viendo cuál tiene la suma mayor de utilidad, si las sumas equivalen, aplica algún criterio de igualdad para escoger la distribución más equitativa, sostendría un principio de justicia distributiva de porciones actuales. Como lo haría alguien que tuviera una tabla de trueques entre la suma de felicidad y de igualdad. De acuerdo con un principio de justicia distributiva de porciones actuales, lo único que se necesita tomar en cuenta, al juzgar la justicia de una distribución es: quién termina con qué; comparando dos distribuciones cualesquiera, simplemente se necesita mirar la matriz que presenta las distribuciones. Ninguna otra información necesita introducirse en un principio de justicia. Es consecuencia de tales principios de justicia que cualquier par de distribuciones estructuralmente idénticas sean igualmente justas. (Dos distribuciones son estructuralmente idénticas si presentan el mismo perfil, pero quizás tengan diferentes personas ocupando los lugares particulares. Que yo tenga diez y tú cinco y que yo tenga cinco y tú diez, son distribuciones estructuralmente idénticas.) La economía de bienestar social es la teoría de principios de justicia distributiva de porciones actuales. Se concibe al sujeto como si operara en matrices que únicamente representan información actual sobre la distribución. Esto, así como algunas de las condiciones usuales (por ejemplo, la selección de distribución invariable cuando se renombran las columnas), garantiza que la economía de seguridad social sea una teoría de "porciones de tiempo" actuales, con todos sus defectos.

La mayoría no acepta que los principios de "porciones de tiempo" actuales constituyen la historia completa de las partes que hay que distribuir; piensa que procede para determinar la justicia de una situación considerar no sólo la distribución que comprende, sino, también, cómo se produjo. Si algunos están en prisión por asesinato o crímenes de guerra, no decimos que para determinar la justicia de la distribución en la sociedad debemos mirar solamente lo que esta persona tiene, lo que esa persona tiene, y lo que aquella persona tiene, ... actualmente. Consideramos pertinente preguntar si alguno hizo algo de modo que *mereció* ser castigado, mereció tener una parte menor. La mayoría estará de acuerdo en que es pertinente más información con respecto a los castigos y penas. Considérense también las cosas deseadas. Una actitud socialista tradicional es que los obreros tienen derecho al producto y a todos los frutos de su trabajo; ellos lo han ganado; una distribución es injusta si no se da a los trabajadores aquello a lo que tienen derecho. Tales derechos están basados en una historia pasada. Ningún socialista **que** mantenga este punto de vista

encontrará reconfortante que se le diga que debido a que la distribución actual *A* coincide estructuralmente con la que él desea *D* tiene como consecuencias el que *A* no es menos justa que *D;* difiere únicamente en que los "parásitos" propietarios del capital reciben en *A* lo que los trabajadores tienen derecho en *D,* y los trabajadores reciben en *A* lo que los propietarios tienen derecho en *D,* es decir, muy poco. Este socialista, correctamente desde mi punto de vista, se aferra a las nociones de ingreso, producción, derecho, merecimiento, etcétera, y rechaza los principios de porciones de tiempo actuales que consideran sólo la estructura del grupo de pertenencias resultantes. (¿El conjunto de pertenencias resultantes de qué? ¿Es acaso verosímil que la manera en que las pertenencias se producen y llegan a existir no tenga efecto en absoluto sobre quién debe tener qué?) Su error reside en su postura sobre qué derechos surgen a partir de qué clases de procesos productivos.

Interpretamos la posición que examinamos demasiado estrechamente si hablamos de principios de porciones de tiempo *actuales.* Nada cambia si los princpios estructurales operan sobre una secuencia de tiempo de perfiles de porciones actuales y, por ejemplo, ahora a alguno le da más, para compensar lo menos que ha tenido antes. Un utilitario o un igualitario o alguna mezcla de ambos, con el tiempo, heredará las dificultades de sus camaradas más miopes. No le ayuda el hecho de que *algo* de la información que otros consideran pertinente para determinar una distribución se refleja, de forma irrecuperable, en matrices pasadas. En adelante, nos referiremos a tales principios ahistóricos de justicia distributiva, incluyendo los principios de porciones de tiempo actuales, como *principios de resultado final* o *principios de estado final.*

En contraste con los principios de justicia de resultado final, los *principios históricos* de justicia sostienen que las circunstancias o acciones pasadas de las personas pueden producir derechos diferentes o merecimientos diferentes sobre las cosas. Se puede cometer una injusticia pasando de una distribución a otra estructuralmente idéntica, porque la segunda, la misma en perfil, puede violar los derechos o merecimientos de las personas; puede no corresponder a la historia real.

ESTABLECIMIENTO DE PAUTAS

Los principios retributivos que hemos delineado que se aplican a la justicia de pertenencias son principios históricos de justicia. Para entender mejor su naturaleza precisa, los distinguiremos de otra subclase de principios históricos. Considérese, como ejemplo, el principio de distribución de acuerdo con el mérito moral. Este principio requiere que todas las partes que se vayan a repartir varíen directamente según el mérito moral; nadie debe tener una porción mayor que alguna otra cuyo mérito moral sea más grande. (Si el mérito moral pudiera ser no sólo ordenado sino medido en

una escala de intervalos o proporciones se podrían formular principios más fuertes.) O bien, considérese el principio que resulta al sustituir "mérito moral" por "utilidad para la sociedad" en el principio previo. O bien, en lugar de "distribuir de acuerdo con el mérito moral", o "distribuir de acuerdo con la utilidad para la sociedad" podríamos considerar "distribuir de acuerdo con la suma del peso del mérito moral, utilidad para la sociedad y necesidad", con peso igual para diferentes dimensiones. Permítasenos llamar pautado a un principio de distribución si especifica que la distribución debe variar de conformidad con alguna dimensión natural, con la suma de pesos de las dimensiones naturales de conformidad con un orden lexicográfico de dimensiones naturales. Permítasenos decir, además, que la distribución es pautada si se conforma con algún principio pautado. (Hablo de dimensiones naturales y, admito, lo hago sin un criterio general para ellas, porque para cualquier conjunto de pertenencias alguna dimensión artificial puede ser falseada para variar de conformidad con la distribución del conjunto.) El principio de distribución conforme con el mérito moral es un principio histórico pautado, que especifica una distribución pautada. "Distribuyase de acuerdo con el cociente de inteligencia" es un principio pautado que busca información no contenida en matrices distributivas. No es histórico, sin embargo, ya que no considera ninguna acción pasada que produzca derechos diferentes para evaluar una distribución; requiere sólo de matrices distributivas cuyas columnas están marcadas por resultados de cociente de inteligencia. La distribución en una sociedad, sin embargo, puede estar compuesta por estas simples distribuciones pautadas, sin ser, ella misma, simplemente pautada. Sectores diferentes pueden operar pautas diferentes; o bien, alguna combinación de pautas puede operar en diferentes proporciones a través de una sociedad. A una distribución compuesta de esta manera, a partir de un número pequeño de distribuciones pautadas, la llamaremos, también, "pautada". Extendemos así el uso de "pauta" para incluir todos los diseños generales avanzados por las combinaciones de principios de estado final.

Casi todos los principios sugeridos de justicia distributiva son pautados: a cada quien según su mérito moral, o sus necesidades, o su producto marginal; o según lo intensamente que intenta, o según la suma de pesos de lo anterior, etcétera. El principio de justicia que hemos bosquejado, el cual denominamos principio retributivo, *no* es pautado.[5] No hay ninguna dimensión natural o suma de pesos, ni ninguna combinación de un núme-

[5] Se podría tratar de introducir por la fuerza una concepción pautada de justicia distributiva en la estructura de la concepción retributiva, formulando un "principio de transferencia" supuestamente obligatorio que condujera a una pauta. Por ejemplo, el principio de que si uno recibe más del ingreso medio, tiene que trasmitir todo lo que tenga por encima del ingreso medio a las personas que están por debajo del ingreso medio para elevarlas al ingreso medio (pero no más allá). Podemos formular un criterio para un "principio de transferencia" que excluya tales trasmisiones obligatorias, o podemos decir que ningún principio correcto de transferencia, ningún principio de trans-

ro pequeño de dimensiones naturales que produzca las distribuciones generadas de conformidad con el principio retributivo. No será pautado el conjunto de pertenencias que resulta cuando algunas personas reciben sus productos marginales, algunas ganan apostando, algunas otras reciben una parte del ingreso de su pareja, otras reciben donativos de fundaciones, otras reciben intereses por préstamos, algunas otras reciben obsequios de admiradores, otras reciben beneficios por inversiones, otras obtienen por sí mismas mucho más de lo que tienen, algunas otras encuentran cosas, etcétera. Líneas fuertemente marcadas de pautas corren por ellos; porciones considerables de la variación en las pertenencias serán explicadas por variables de pautas. Si la mayoría de las personas, la mayor parte del tiempo, decide trasmitir algunos de sus derechos a otros, sólo a cambio de algo de ellos, entonces una gran parte de lo que muchas personas tienen variará de acuerdo con lo que tenían y las otras querían. Más detalles son proporcionados por la teoría de la productividad marginal. Sin embargo, los obsequios a parientes, donaciones pías, legados a los hijos y cosas por el estilo, no son considerados bien, en primera instancia, de esta manera. Ignorando las líneas de la pauta, supongamos por el momento que una distribución que realmente se produce por medio de la operación del principio retributivo es fortuita con respecto a cualquier pauta. Aunque el conjunto resultante de pertenencias no sea pautado, no será incomprensible, porque puede considerarse que ha surgido de la operación de un pequeño número de principios. Estos principios especifican cómo puede surgir una distribución inicial (el principio de adquisición de pertenencias) y cómo las distribuciones se pueden transformar en otras (el principio de transferencia de las pertenencias). El proceso mediante el cual el conjunto de pertenencias se genera será inteligible, aunque el conjunto de pertenencias mismo que resulta de este proceso no será pautado.

Los escritos de F. A. Hayek otorgan menos atención de la usual a lo que requiere el establecimiento de pautas de justicia distributiva. Hayek sostiene que no podemos saber suficiente sobre la situación de cada persona para distribuir a cada uno de acuerdo con su mérito moral (pero ¿requeriría la justicia que lo hiciéramos así si tuviéramos ese conocimiento?) Continúa diciendo Hayek: "Nuestra objeción es contra todos los intentos de imponer a la sociedad una pauta de distribución deliberadamente decidida, ya sea ésta un orden de igualdad o de desigualdad."[6] Sin embargo, Hayek concluye que en una sociedad libre habrá distribución de acuerdo

ferencia en una sociedad libre, sería como éste. El primero es probablemente, el mejor curso, aunque el segundo también es verdadero.

A la inversa, se podría pensar en hacer que la concepción retributiva ejemplificara una pauta, usando entradas de matriz que expresaran la fuerza relativa de los derechos de una persona como medida de alguna función valuada realmente. Pero aun si la limitación a las dimensiones naturales no pudiera excluir esta función, el edificio resultante *no* captaría nuestro sistema de derechos sobre cosas *particulares.*

[6] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty.* Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 87.

con el valor más que conforme con el mérito moral; esto es, de acuerdo con el valor percibido de las acciones y servicios de una persona hacia los otros. A pesar de su rechazo de una concepción pautada de justicia distributiva, el propio Hayek sugiere una pauta que considera justificable: distribución de conformidad con los beneficios percibidos dados a otros, dejando lugar para lamentar que una sociedad libre no realiza exactamente esta pauta. Afirmando más precisamente esta línea pautada de una sociedad capitalista libre tenemos: "A cada quien de acuerdo con lo que beneficia a los otros que tienen los recursos para beneficiar a aquellos que lo benefician." Esto parecerá arbitrario, a menos que se especifique algún aceptable conjunto inicial de pertenencias o, al menos que se sostenga que la operación del sistema borra, con el tiempo, cualquiera de los efectos significativos del conjunto inicial de pertenencias. Como ejemplo de lo último si casi todos hubieran comprado un coche a Henry Ford, la suposición de que era una cuestión arbitraria quién tenía el dinero entonces (y por ello compró) no colocaría los ingresos de Henry Ford bajo una nube. De cualquier manera, que *él* llegue a tener no es arbitrario. La distribución de acuerdo con los beneficios para los demás es una línea pautada principalísima en una sociedad capitalista libre, como Hayek correctamente señala. Sin embargo, es sólo un hilo y no constituye la pauta completa de un sistema de derechos, a saber: herencia, donativos por razones arbitrarias, caridad, etcétera o una norma en la que debemos insistir en que una sociedad se acomode. ¿Tolerarían las personas por mucho tiempo un sistema que produce distribuciones que considera que no son pautadas?[7] Sin duda, las personas no aceptarían largo tiempo una distribución que consideren *injusta.* La gente quiere que su sociedad sea y parezca justa. Pero ¿debe residir la apariencia de justicia en una pauta resultante más que en los principios generadores subyacentes? No estamos en posición de concluir que los habitantes de una sociedad que contenga una concepción retributiva de justicia de las pertenencias la encontrarán inaceptable. Aún más, debe concederse que si las razones de las personas para trasmitir alguna de sus pertenencias a otros fueran siempre irracionales o arbitrarias, esto lo encontraríamos perturbador. Supóngase que las personas siempre determinaran qué pertenencias trasmitirían y a quién, usando un recurso aleatorio. Nos sentimos más confortados sosteniendo la justicia de un sistema retributivo si la mayoría de las trasmisiones que se hacen en él son hechas por

[7] Esta cuestión no implica que ellos tolerarán cualquiera y todas las distribuciones pautadas. Al analizar las ideas de Hayek, Irving Kristol ha especulado recientemente que las personas no tolerarían mucho tiempo un sistema que produjera distribuciones pautadas de acuerdo con el valor económico más que con el mérito moral. (" 'When Virtue Loses All Her Loveliness' —Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society' ", en *The Public Interest,* otoño de 1970, pp. 3-15.) Kristol, siguiendo algunas observaciones de Hayek equipara el sistema de mérito con la justicia. Como se puede formular algún argumento en favor de la norma externa de distribución de acuerdo con el beneficio a los otros, nosotros buscamos una hipótesis más débil (por tanto, más verosímil) al respecto.

razones. Esto no necesariamente significa que todos merecen las pertenencias que reciban. Sólo significa que hay un propósito o sentido en la trasmisión de pertenencias de alguno a una persona antes que a otra; que usualmente podemos ver lo que el trasmisor piensa que está ganando, qué causa piensa que está sirviendo, qué fines piensa que está ayudando a alcanzar, etcétera. Puesto que en una sociedad capitalista las personas a menudo trasmiten pertenencias a otros según lo que perciben que estos otros los benefician, la urdimbre constituida por las transacciones y las transmisiones individuales es en gran medida razonable e inteligible.[8] (Obsequios a los seres queridos, legados a los hijos, caridad al necesitado son también componentes no arbitrarios de esa urdimbre.) Al subrayar el gran hilo de la distribución de acuerdo con el beneficio a otros, Hayek muestra el sentido de muchas trasmisiones y, de esta forma, muestra que el sistema retributivo de transferencia no está simplemente girando sin sentido. El sistema retributivo es defendible cuando está constituido por los objetivos individuales de las transacciones individuales. No se requiere ningún fin más general; no se requiere pauta distributiva.

Pensar que la tarea de una teoría de justicia distributiva es llenar el espacio de "a cada uno según sus ———" es estar predispuesto a buscar una pauta; y el tratamiento separado de "de cada quien según sus ———" trata la producción y la distribución como dos cuestiones separadas e independientes. Según la opinión retributiva, éstas *no* son dos cuestiones separadas. Quienquiera que hace algo, habiendo comprado o contratado para todos los otros recursos tenidos que se usan en el proceso (trasmitiendo algunas de sus pertenencias a cambio de estos factores de cooperación), tiene derecho a eso. La situación *no* es de algo que se está haciendo y que haya una pregunta abierta de quién debe obtenerlo. Las cosas entran en el mundo ya vinculadas con las personas que tienen derechos sobre ellas. Desde el punto de vista de la concepción histórica retributiva sobre la justicia de pertenencias, los que comienzan nuevamente a completar "a cada uno según sus ———" tratan los objetos como si aparecieran de ningún lugar, de la nada. Una teoría completa de la justicia podría cubrir este caso límite también; tal vez aquí haya uso para las concepciones usuales de justicia distributiva.[9]

[8] Ciertamente nosotros nos beneficiamos debido a que grandes incentivos económicos hacen que otros dediquen mucho tiempo y energía a imaginar una forma de servirnos proporcionando cosas por las cuales queremos pagar. No es puro amor a la paradoja tratar de saber si el capitalismo debe ser criticado por recompensar más y por ello estimular, no a individualistas como Thoreau que se preocupan por sus propias vidas, sino a personas que se ocupan en servir a otros y ganárselos como clientes. Pero para defender al capitalismo no se necesita pensar que los hombres de negocios son los mejores de los seres humanos. (Esto no quiere decir tampoco que me una a la difamación general de los hombres de negocios.) Aquellos que piensan que los mejores deben adquirir más, pueden tratar de convencer a sus colegas de trasmitir recursos de acuerdo con *ese* principio.

[9] Que las situaciones varíen continuamente de esa situación límite hasta la nuestra nos obligaría a hacer explícito el fundamento racional que subyace en las retribuciones

Tan enraizadas están las máximas de la forma usual que quizá debiéramos presentar la concepción retributiva como un competidor. Pasando por alto adquisición y rectificación, podríamos decir:

> De cada quien según lo que escoge hacer, a cada quien según lo que hace por si mismo (tal vez con la ayuda contratada de otros) y lo que otros escogen hacer por él y deciden darle de lo que les fue dado previamente (según esta máxima) y no han gastado aún o trasmitido.

Esto, como el crítico sagaz lo habrá notado, tiene sus defectos como lema. De esta forma tenemos como resumen y gran simplificación (y no como máxima con sentido independiente):

De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido.

CÓMO LA LIBERTAD AFECTA LAS PAUTAS

No es claro cómo los que sostienen concepciones distintas de justicia distributiva pueden rechazar la concepción retributiva de la justicia en las pertenencias. Porque supóngase que se realiza una distribución favorecida por una de estas concepciones no retributivas. Permítasenos suponer que es su favorita y permítasenos llamarla distribución D_1; tal vez todos tienen una porción igual, tal vez las porciones varían de acuerdo con alguna dimensión que usted atesora. Ahora bien, supongamos que Wilt Chamberlain se encuentra en gran demanda por parte de los equipos de baloncesto, por ser una gran atracción de taquilla. (Supóngase también que los contratos duran sólo por un año y que los jugadores son agentes libres.) Wilt Chamberlain firma la siguiente clase de contrato con un equipo: en cada juego en que su equipo sea local, veinticinco centavos del precio de cada boleto de entrada serán para él (ignoramos la cuestión de si está "saqueando" a los propietarios, dejando que se cuiden solos). La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los juegos de su equipo; las personas compran sus boletos depositando, cada vez, veinticinco centavos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Chamberlain. Las personas están entusiasmadas viéndolo jugar; para ellos vale el precio total de entrada. Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los juegos del equipo local y que Wilt Chamberlain termina con 250 mil dólares, suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor que el de ningún otro. ¿Tiene derecho a este ingreso? ¿Es injusta esta nueva distribución D_2? Si es así, ¿por qué? *No* hay duda de si cada una de las personas tenía derecho al control sobre los recursos que tenían en D_1 puesto que ésa fue la distribución (su distribución fa-

y a ver si las consideraciones retributivas preceden lexicográficamente a las consideraciones de las teorías usuales de justicia distributiva, de manera que el hilo *más ligero* de retribución es de más peso que las consideraciones de las teorías usuales de justicia distributiva.

vorita) que (para los propósitos del argumento) dimos como aceptable. Cada una de estas personas *decidió* dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron haberlo gastado yendo al cine, en barras de caramelo o en ejemplares del *Dissent* o de la *Monthly Review.* Pero todas ellas, al menos un millón de ellas, convinieron en dárselo a Wilt Chamberlain a cambio de verlo jugar al baloncesto. Si D_1 fue una distribución justa, la gente voluntariamente pasó de ella a D_2, trasmitiendo parte de las porciones que se le dieron según D_1 (¿para qué si no para hacer algo con ella?) ¿No es D_2 también justa? Si las personas tenían derecho a: disponer de los recursos a los que tenían derecho (según D_1), ¿no incluía esto el estar facultado a dárselo, o intercambiarlo con Wilt Chamberlain? ¿Puede alguien más quejarse por motivos de justicia? Todas las otras personas ya tienen su porción legítima según D_1. Según D_1 no hay nada que alguien tenga sobre lo cual algún otro tenga una reclamación de justicia. Después de que alguien trasmite algo a Wilt Chamberlain, las terceras partes *todavía* tienen sus porciones legítimas; *sus* porciones no cambian. ¿Por medio de qué proceso podría tal transferencia de dos personas dar origen a una reclamación legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ninguna reclamación de justicia sobre ninguna pertenencia de los otros *antes* de la transferencia?[10] Para eliminar objeciones que aquí no proceden, podríamos imaginar los intercambios que ocurren en una sociedad socialista, después del trabajo. Después de jugar al baloncesto que practica en su trabajo diario, o hacer cualquier otro trabajo cotidiano, Wilt Chamberlain decide trabajar *tiempo extra* para ganar dinero adicional. (Primero su cuota de trabajo es establecida; él trabaja más tiempo.) O bien, imagínense que es un hábil malabarista que a las personas les gusta ver, el cual da exhibiciones después de sus horas de trabajo.

¿Por qué alguien podría trabajar tiempo extra en una sociedad en la

[10] ¿No podría una transferencia tener efectos instrumentales en un tercero, cambiando sus opciones posibles? (Pero, ¿y si ambas partes de la transferencia han usado independientemente sus pertenencias en esta forma?) Explico esta cuestión más adelante, pero obsérvese aquí que esta cuestión concede el punto en favor de distribuciones de bienes intrínsecos no instrumentales últimos (experiencias de utilidad pura, por decirlo así) que son transferibles. También se puede objetar que la transferencia debe hacer a un tercero más envidioso, porque empeora su posición en relación con algún otro. Me parece incomprensible cómo puede pensarse que esto suponga un reclamo de justicia. Sobre la envidia, *véase* el capítulo VIII.

Una teoría que incorpora elementos de justicia procesal pura podría considerar aceptable lo que yo digo aquí y dondequiera en este capítulo, *si* se mantiene en su lugar apropiado, esto es, si existen instituciones en el contexto que aseguren la satisfacción de ciertas condiciones de las porciones distributivas. Pero si estas instituciones no son la suma o el resultado de mano invisible de las acciones voluntarias (no agresivas) de las personas, las limitaciones que imponen requieren justificación. En ningún instante *nuestro* argumento presupone alguna intuición, en el contexto más extenso, que las del Estado gendarme mínimo, un Estado limitado a proteger a las personas contra el homicidio, el asalto, el robo, el fraude, etcétera.

que se considera que las necesidades están satisfechas? Quizás porque se preocupa de otras cosas aparte de las necesidades. Me gusta escribir en los libros que leo, y tener fácil acceso a libros para hojearlos a deshora. Sería muy placentero y conveniente tener las riquezas de la biblioteca Widener en mi patio trasero. Ninguna sociedad, supongo, proporcionará tales recursos a cada persona que los quisiera como parte de su asignación regular (según D_1). De esta manera, o bien las personas tienen que quedarse sin algunas cosas extra que quisieran, o bien, hay que permitirles hacer algo extra para obtenerlas. ¿Sobre qué bases podrían prohibirse las desigualdades que surgieran? Obsérvese también que pequeñas fábricas brotarían en una sociedad socialista, a menos que se prohiban. Yo fundo algunas de mis pertenencias personales (según D_1) y construyo una máquina con ese material. Les ofrezco a usted y a otros una lección de filosofía una vez a la semana a cambio de que usted haga girar la manivela de mi máquina, cuyos productos intercambio, por otras cosas más, etcétera. (Las materias primas usadas por la máquina me las dan otros que las poseen según D_1 a cambio de oír mis lecciones.) Cada quien podría participar para ganar cosas, además de su lote, según D_1. Algunas personas hasta podrían querer dejar su trabajo en una industria socialista y trabajar tiempo completo en este sector privado. Diré algo más sobre estas cuestiones en el capítulo siguiente. Aquí sólo deseo hacer notar cómo surgiría la propiedad privada incluso en los medios de producción en una sociedad socialista que no prohibiera a las personas usar como quisieran algunos de los recursos que se les dieron según la distribución socialista D_1.[11] La sociedad socialista tendría que prohibir actos capitalistas entre adultos que consintieran.

El argumento general ilustrado por el ejemplo de Wilt Chamberlain y

[11] Véase la selección de la novela de John Henry MacKay, *The Anarchists,* reimpresa en Leonard Kimmerman y Lewis Perry (comps.). *Patterns of Anarchy* (Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1966), en la cual un anarquista individualista presiona a un comunista anarquista con la siguiente pregunta: "En el sistema de sociedad que llamas 'comunismo libre' ¿impedirías a los individuos intercambiar su trabajo entre ellos a través de sus propios medios de intercambio?", y luego: "¿Les impedirías ocupar tierras con el propósito de uso personal?" La novela continúa: "[la] cuestión era no dejar escapatoria. Si contestaba '¡sí!', admitía que la sociedad tenía el derecho de controlar al individuo y echaría por la borda la autonomía del individuo, la cual siempre había defendido celosamente; si, por el otro lado, contestaba '¡no!', admitía el derecho de propiedad privada, el cual había negado categóricamente... Entonces contestó: 'En la anarquía cualquier número de hombres debe tener el derecho de formar una asociación voluntaria, y, así, materializar sus ideas en la práctica. No puedo entender cómo se podría desalojar justamente a alguien de su tierra y su casa, la cual usa y ocupa... cada hombre serio debe declarar él mismo: por el socialismo y, por ello, por la fuerza y contra la libertad, o por el anarquismo y, por ello, por la libertad y contra la fuerza." En contraste, encontramos a Noam Chomsky que escribe: "Cualquier anarquista consistente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción", "el anarquista consistente sería entonces socialista... de una clase particular". ("Introducción", en Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice,* Nueva York, Monthly Review Press, 1970, pp. XIII y XV).

el ejemplo del empresario en una sociedad socialista es que ningún principio de estado final o principio de distribución pautada de justicia puede ser realizado continuamente sin intervención continua en la vida de las personas. Cualquier pauta favorecida sería transformada en una desfavorecida por el principio, al decidir las personas actuar de varias maneras; por ejemplo, intercambio de bienes o servicios con otras personas, o dar cosas a otras personas, cosas sobre las cuales quienes transfieren tienen derecho según la pauta de distribución preferida. Para mantener una pauta se tiene, o bien que intervenir continuamente para impedir que la persona trasmita recursos como quisiera, o bien intervenir continua (o periódicamente) para tomar recursos de algunas personas que otras, por alguna razón, decidieron trasmitirles a ellas. (Pero si se va a establecer un tiempo límite sobre cuánto pueden conservar los recursos que otros voluntariamente les trasmiten, ¿por qué dejarles conservar estos recursos durante *cualquier* periodo? ¿Por qué no proceder a su confiscación inmediata?) Se podría objetar que todos escogerían voluntariamente abstenerse de acciones que afectaran la pauta. Esto presupone de manera irreal: *1)* que todos desearían ante todo mantener la pauta (¿aquellos que no, deben ser "reeducados" o forzados a sufrir "autocrítica"?); *2)* que cada uno puede reunir información suficiente sobre sus propias acciones y las actividades en marcha de los otros para descubrir cuál de sus acciones afectaría la pauta, y *3)* que personas diversas y excéntricas pudieran coordinar sus acciones para caber dentro de la pauta. Compárese la manera en la cual el mercado es neutral entre los deseos de las personas, en tanto que refleja y trasmite información ampliamente dispersa a través de los precios, y coordina las actividades de las personas.

Decir que cada principio pautado (o principio de estado final) está expuesto a ser contrariado por las acciones voluntarias de las partes individuales al trasmitir alguna de sus porciones que recibieron conforme al principio es poner, quizás, las cosas demasiado fuerte. Porque tal vez algunas pautas *muy* débiles no son contrariadas así.[12] Cualquier pauta de

[12] ¿Es estable el principio pautado que únicamente requiere que la distribución sea óptima según Pareto? Alguien podría dar a otro un regalo o legado que éste podría intercambiar con un tercero en beneficio mutuo. Antes de que el segundo realice su intercambio, no hay optimalidad *à la* Pareto. ¿Está representada una pauta estable por un principio que escoge entre las posiciones óptimas según Pareto, la que satisface alguna otra condición C? Podría parecer que no puede haber un contraejemplo, puesto que ¿no mostraría ningún intercambio voluntario hecho fuera de la situación que la primera situación no fue óptima según Pareto? (Pasemos por alto lo inverosímil de esta última afirmación para el caso de los legados.) Pero los principios tienen que ser satisfechos a través del tiempo, durante el cual surgen nuevas posibilidades (Wilt Chamberlain crece y comienza a jugar al baloncesto); y aunque las actividades de las personas tendieran a desplazarse hacia una nueva posición óptima según Pareto, *ésta* no necesitará satisfacer la condición C llena de contenido. La interferencia continua será necesaria para asegurar la satisfacción continua de C. (Hay que investigar la posibilidad teórica de que alguna pauta sea mantenida por algún proceso de mano invisible que lo devuelva a un equilibrio que satisfaga la pauta cuando las desviaciones ocurren.)

distribución con cualquier componente igualitario es derrocable por las acciones voluntarias de las personas en particular a lo largo del tiempo, como lo es cada condición pautada con suficiente contenido para haber sido realmente propuesta como presentando un núcleo central de la justicia distributiva. Sin embargo, dada la posibilidad de que algunas condiciones o pautas débiles puedan no ser inestables de esta manera, sería mejor formular una descripción explícita de la clase de pautas interesantes y llenas de contenido que estén sujetas a discusión, y probar un teorema sobre su inestabilidad. Puesto que cuanto más débil sea el establecimiento de pautas, más probable será que el sistema retributivo en sí lo satisfaga, una conjetura verosímil es que cualquier establecimiento de pautas, o bien es inestable o es satisfecho por el sistema retributivo.

EL ARGUMENTO BE SEN

Nuestras conclusiones se refuerzan al considerar un argumento general, reciente, de Amartya K. Sen.[13] Supóngase que los derechos individuales se interpretan como el derecho a escoger cuál de dos alternativas debe ser colocada en más alto rango en un orden social de las alternativas. Agreguese la condición débil de que si una alternativa es preferida unánimemente sobre otra, entonces es colocada en un rango más alto por el ordenamiento social. Si hay dos individuos diferentes, cada uno con derechos individuales, interpretados como señalamos anteriormente, sobre parejas de alternativas (que no tienen miembros en común), entonces para algunas preferencias en los rangos de las de alternativas por los individuos, no hay ningún ordenamiento social lineal. Porque supóngase que la persona *A* tiene el derecho de decidir entre (*X*, *Y)* y la persona *B* tiene el derecho de decidir entre *(Z, W)* y supóngase que sus preferencias individuales son como sigue (y que no hay otros individuos). La persona *A* prefiere *W* sobre *X, Y* o *Z*, y la persona *B* prefiere *Y* sobre *Z,W o X.* Por la condición de unanimidad, en el ordenamiento social se prefiere *W* que *X* (puesto que cada individuo la prefiere sobre *X),* y se prefiere *Y* sobre *Z* (puesto que cada individuo la prefiere sobre *Z*). También en el orden social, se prefiere *X* sobre *Y,* por el derecho de la persona *A* de escoger entre estas alternativas. Combinando estos tres rangos binarios, obtenemos que se prefiere *W* sobre *X* preferida sobre *Y* preferida sobre *Z*, en el ordenamiento social. Sin embargo, por el derecho de escoger de la persona *B,* se debe preferir *Z* sobre *W* en el ordenamiento social. No hay ningún orden social transitivo que satisfaga todas estas condiciones, y el orden social, por tanto, no es lineal. Hasta aquí Sen.

El problema surge al tratar el derecho de un individuo a escoger entre alternativas como el derecho a determinar el orden relativo de estas al-

[13] *Collective Cholee and Social Welfare,* San Francisco, Holden-Day, Inc., 1970, capítulos VI y VI*.

ternativas dentro de un orden social; no es mejor la alternativa en que los individuos catalogan *parejas* de alternativas, y separadamente acomodan las alternativas individuales. Su colocación de parejas entra en algún método que amalgama preferencias para producir un ordenamiento social de parejas; y la opción entre las alternativas en la pareja colocada en el más alto rango del orden social la toma el individuo con el derecho a decidir entre esta pareja. Este sistema también da como resultado que una alternativa puede ser seleccionada aunque *todos* prefieran alguna otra alternativa; por ejemplo, *A* selecciona X sobre *Y,* donde (X, *Y)* es, de alguna manera, la pareja colocada en el más alto rango en el ordenamiento social de parejas, aunque cada uno, incluyendo *A,* prefiere *W* sobre *X.* (Pero la alternativa que le fue dada a la persona *A,* sin embargo, fue solamente entre *X* y *Y).*

Un punto de vista más apropiado acerca de los derechos individuales es el siguiente. Los derechos individuales son *co-posibles;* cada persona puede ejercitar su derecho como decida. El ejercicio de estos, derechos establece algunas características del mundo. Dentro de los límites de estas características establecidas, una opción puede hacerse por un mecanismo de opción social que descanse sobre un ordenamiento social; ¡si aún queda alguna opción que hacer! Los derechos no determinan un ordenamiento social sino que establecen los límites dentro de los cuales una opción social debe ser hecha excluyendo ciertas alternativas, fijando otras, etcétera. (Si yo tengo el derecho de escoger vivir en Nueva York o en Massachusetts y escojo Massachusetts, entonces las alternativas que implican que yo viva en Nueva York no son objetos apropiados que deban incluirse en un ordenamiento social.) Aun si todas las alternativas son ordenadas primero, aparte de los derechos de alguien, la situación no cambia, puesto que entonces se instituye la alternativa colocada en el rango más alto de que *no está excluida por ejercicio de los derechos de alguien.* Los derechos no determinan la posición de una alternativa o la posición relativa de dos alternativas en un ordenamiento social; ellos *funcionan sobre* un ordenamiento social para limitar la opción que puede producir.

Si los derechos sobre pertenencias son derechos de disponer de ellas, entonces, la opción social debe tener lugar *dentro* de las limitaciones de cómo deciden las personas ejercer sus derechos. Si cualquier establecimiento de pautas es legítimo, cae dentro del dominio de opción social y, por tanto, se encuentra limitado por los derechos de las personas. *¿De qué otra manera se podría enfrentar con el resultado de Sen?* La alternativa de tener primero un orden social de rangos con derechos que se ejerzan dentro de *sus limitaciones* no es alternativa en absoluto. ¿Por qué no seleccionar simplemente la alternativa colocada en la cima de los rangos y olvidarse de los derechos? Si esta alternativa colocada en la cima de rangos deja, ella misma, algún lugar a la opción individual (y es aquí donde se supone que entran "los derechos" de elegir), debe haber algo para impedir que estas opciones la transformen en otra alternativa. De esta manera el argu-

mento de Sen nos conduce nuevamente al resultado de que establecer pautas requiere intervención continua en las acciones y opciones de los individuos.[14]

REDISTRIBUCIÓN Y DERECHOS DE PROPIEDAD

Aparentemente, los principios pautados permiten a las personas decidir gastar en ellas mismas, pero no en otras, aquellas riquezas sobre las cuales tienen derecho (o mejor dicho, reciben) según alguna pauta institucional favorecida, D_1 Porque si cada persona diferente decide gastar algunos de sus recursos D_1 en alguna otra, entonces esa otra persona recibirá más que su porción D_1, alterando la pauta distributiva favorecida. ¡Mantener una pauta distributiva es individualismo, con creces! Los principios distributivos pautados no da a la gente lo que los principios retributivos dan, sólo mejor distribuidos, porque no dan el derecho a decidir qué hacer con lo que uno tiene; no dan el derecho a decidir perseguir un fin que implica (intrínsecamente, o como medio) el mejoramiento de la posición de otro. Según tales opiniones, las familias son perturbadoras porque dentro de una familia ocurren transferencias que alteran la pauta distributiva favorecida. O bien las propias familias se convierten en unidades en las que se hace la distribución, ocupantes de la columna (¿en razón de qué?), o bien, se prohibe la conducta afectiva. Debemos notar, de paso, la posición ambivalente de los radicales hacia la familia. Sus relaciones afectivas son vistas como un modelo para emular y extender por toda la sociedad, al mismo tiempo que se le denuncia como una institución sofocante que se debe romper y condenar como foco de preocupaciones mezquinas que obstaculizan el logro de fines radicales. ¿Necesitamos decir que no es apropiado aplicar o hacer obligatoria por toda la sociedad en general las relaciones de afecto y cuidado apropiadas dentro de la familia, relaciones que se imponen en forma voluntaria?[15] Incidentalmente, el amor es un ejemplo interesante de otra relación que es histórica y que (como la justicia) depende de lo que ocurrió realmente. Un adulto puede llegar a amar a otro debido a las características del otro; pero es la otra persona, y no sus ca-

[14] La opresión se notará menos si las instituciones del contexto no prohiben ciertas acciones que afecten el establecimiento de la pauta (varios intercambios o transferencias de derechos), sino que, más bien, impiden que se lleven a cabo, nulificándolas.

[15] Una indicación del rigor del principio de diferencia de Rawls al que nos referimos en la segunda parte de este capítulo, es su ineptitud como principio que gobierne aun dentro de la familia de individuos que se aman los unos a los otros. ¿Debe una familia dedicar sus recursos a maximizar la posición de su hijo peor situado y menos talentoso, retrasando a sus otros hijos o usando recursos para su educación y desarrollo únicamente si ellos siguen la política, a lo largo de sus vidas, de maximizar la posición de su hermano menos afortunado? Seguramente, no. ¿Cómo puede ser esto siquiera considerado como la política apropiada para aplicarla en una sociedad en general? (Más adelante examino lo que, creo yo, serla la respuesta de Rawls: que algunos principios se aplican a nivel *macro,* los cuales no se aplican a situaciones *micro.*)

racterísticas, lo que se ama.[16] El amor no es trasmisible a alguien más con las mismas características, ni siquiera a alguien que "supere" estas características. El amor sobrevive a través de los cambios de características que lo originaron. Uno ama a la persona particular que uno realmente encontró. Por qué el amor es histórico, inseparable de las personas de esta manera y no de las características, es una pregunta interesante y enigmática.

Los proponentes de principios pautados de justicia distributiva concentran su atención en las normas para determinar quién debe recibir las pertenencias: consideran las razones por las cuales alguien debe tener algo y, también, el cuadro completo de las pertenencias. Si es o no mejor dar que recibir, los proponentes de principios pautados pasan por alto completamente el dar. Al considerar la distribución de bienes, ingresos, etcétera, sus teorías son de justicia receptiva; pasan por alto completamente cualquier derecho que una persona pudiera tener de dar algo a alguien. Aun en intercambios en donde cada parte es simultáneamente donador y recipiendario, los principios pautados de justicia apuntan sólo al papel del recipiendario y sus supuestos derechos. De esta manera las explicaciones tienden a considerar si las personas (deben) tener un derecho a heredar, más que si las personas (deben) tener un derecho a legar o si las personas que tienen el derecho de tener también, tienen el derecho a decidir que otros tengan en su lugar. No tengo una buena explicación de por qué las teorías usuales de justicia distributiva están orientadas en este sentido receptivo. Pasar por alto donadores y trasmisores y sus derechos es lo mismo que pasar por alto productores y sus derechos. Pero ¿por qué se pasa por alto *todo* esto?

Los principios pautados de justicia distributiva necesitan actividades redistributivas. Es pequeña la probabilidad de que un conjunto de pertenencias al que en realidad se llegó libremente se acomode a una pauta dada, y es nula la probabilidad de que continuará acomodándose a la pauta, a medida que la gente intercambia y da. Desde el punto de vista de una teoría retributiva la redistribución es una cuestión verdaderamente seria, que comprende, como es el caso, la violación de los derechos de las personas. (Una excepción la constituyen los apoderamientos que caen bajo el principio de rectificación de injusticias.) También desde otros puntos de vista es seria.

El impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado.[17] Algunas personas encuentran esta afirmación obviamente verdadera: tomar las ganancias de n horas laborales es como tomar n horas de la per-

[16] Véase Gregory Vlastos, "The Individual as an Object of Love in Plato", en *Platonic Studies,* Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 3-34.

[17] No estoy seguro en cuanto a si los argumentos que formulo más adelante muestran que tal imposición *es* meramente trabajo forzado; de esta manera "va a la par con" significa "es una clase de". O bien, si a la inversa, los argumentos acentúan las grandes similitudes entre tal gravamen y el trabajo forzado, mostrando que es verosímil y esclarecedor considerar tal imposición a la luz del trabajo forzado. Este segundo enfoque le recordaría a uno cómo John Wisdom concibe las afirmaciones de los metafísicos.

sona; es como forzar a la persona a trabajar *n* horas para propósitos de otra. Para otros, esta afirmación es absurda. Pero aun éstos, *si* objetan el trabajo forzado, se opondrían a obligar a *hippies* desempleados a que trabajaran en beneficio de los necesitados,[18] y también objetarían obligar a cada persona a trabajar cinco horas extra a la semana para beneficio de los necesitados. Sin embargo, no les parece que un sistema que toma el salario de cinco horas en impuestos obliga a alguien a trabajar cinco horas, puesto que ofrece a la persona obligada una gama más amplia de opción en actividades que la que le ofrece la imposición en especie con el trabajo particular, especificado. (Pero podemos imaginar una graduación de los sistemas de trabajo forzado, desde uno que especifica una actividad particular, a una que da a escoger entre dos actividades, a ...; y así en adelante.) Más aún, la gente considera un sistema con algo así como un impuesto proporcional sobre todo aquello que sobrepasa la cantidad necesaria para las necesidades básicas. Algunos piensan que esto no obliga a algunos a trabajar horas extras, porque no hay un número fijo de horas extras que esté forzado a trabajar, y puesto que puede evitar el impuesto en su totalidad ganando sólo lo suficiente para cubrir sus necesidades básicas. Esta es una opinión bastante poco característica de forzar para aquellos que piensan, *también,* que las personas son forzadas a hacer algo *siempre que* las alternativas a las que se enfrentan son considerablemente peores. Sin embargo, *ninguna* de estas posturas es correcta. El hecho de que otros intencionalmente intervengan, en violación de una restricción indirecta contra la agresión, para amenazar con forzar para limitar las alternativas, en este caso para pagar impuestos o (presumiblemente la peor alternativa) una subsistencia precaria, hace del sistema de impuestos un sistema de trabajo forzado y lo distingue de otros casos de opciones limitadas que no son forzadas.[19]

Él que decide trabajar más horas para obtener un ingreso mayor al suficiente para sus necesidades básicas prefiere algunos bienes o servicios extras que la recreación y las actividades que podría realizar durante las horas no laborables posibles; mientras que quien decide no trabajar tiempo extra prefiere las actividades recreativas sobre los bienes y servicios extras que podría adquirir trabajando más. Dada esta situación, si fuera ilegítimo para un sistema impositivo apoderarse de algo de la recreación del hombre (trabajo forzado) con el propósito de servir a los necesitados, ¿cómo puede ser legítimo para un sistema impositivo apoderarse de algunos de los bienes del hombre con tal propósito? ¿Por qué debemos tratar

[18] Nada se sostiene del hecho de que aquí como en cualquier otra parte hablo vagamente de *necesidades,* puesto que continúo, cada vez, rechazando el criterio de justicia que lo incluye. Sin embargo, si algo dependiera de la noción, uno querría examinarla más detenidamente. Para un punto de vista escéptico, véase Kenneth Minogue, *The Liberal Mind,* Nueva York, Random House, 1963, pp. 103-112

[19] Mayores detalles, que este enunciado debe contener se encuentran en mi ensayo "Coerción", en S. Morgenbesser, P. Suppes y M. White (comps.), *Philosophy, Science, and Method,* Nueva York, St. Martin, 1969.

al hombre cuya felicidad requiere de ciertos bienes o servicios materiales, de manera diferente de como tratamos al hombre cuyas preferencias y deseos hacen innecesarios tales bienes para su felicidad? ¿Por qué el hombre que prefiere ver una película (y que tiene que ganar el dinero para pagar el boleto) debe estar expuesto al requerimiento de ayuda al necesitado, mientras que una persona que prefiere observar una puesta de Sol (y, por tanto, no necesita ganar dinero extra) no lo está? ¿No es, de hecho, sorprendente que los redistribucionistas decidan desentenderse del hombre cuyos placeres son tan fácilmente alcanzables sin trabajo extra, mientras añaden, en cambio, una carga más al pobre infortunado que debe trabajar por sus placeres? En todo caso, uno esperaría lo contrario. ¿Por qué se le permite a la persona con el deseo no material o no consumista proceder sin obstáculos hacia su alternativa posible favorita, mientras que el hombre cuyos placeres o deseos suponen cosas materiales y que debe trabajar por dinero extra (sirviendo, por ello, a quienquiera que considere que sus actividades son suficientemente valiosas para pagarle) se le restringe lo que puede realizar? Quizás no hay ninguna diferencia en principio y, tal vez, algunos piensan que la respuesta presupone tan sólo conveniencia administrativa. (Estos problemas y cuestiones no perturban a quienes piensan que el trabajo obligatorio para servir a los necesitados o para realizar alguna pauta de estado final favorecida es aceptable.) En un análisis más completo tendríamos (y querríamos) extender nuestro argumento para incluir interés, ganancias empresariales, etcétera. Quienes dudan de que esta extensión puede llevarse a cabo, y que trazan aquí la línea en el impuesto por productos del trabajo, tendrán que establecer principios pautados *históricos* de justicia distributiva más bien complicados, puesto que principios de estado final no distinguirían las *fuentes* del ingreso en ninguna forma. Es suficiente por ahora alejarse de los principios de estado final y poner en claro cómo varios principios pautados dependen de opiniones particulares sobre las fuentes o la ilegitimidad o menor legitimidad de las utilidades, intereses, etcétera; opiniones particulares que muy bien pueden estar equivocadas.

¿Qué clase de derechos sobre los otros otorga a uno una pauta de estado final legalmente institucionalizada? El núcleo central de la noción de un derecho de propiedad sobre *X*, en relación con qué otras partes de la noción se deben explicar, es el derecho a determinar qué es lo que se debe hacer con *X*; el derecho a decidir cuál de los limitados conjuntos de opciones referentes a *X* se deben realizar o intentar.[20] Las restricciones son establecidas por otros principios o disposiciones jurídicas que operan en la sociedad; en nuestra teoría, por los derechos en el sentido de Locke, que las personas poseen (en el Estado mínimo). Mis derechos de propiedad sobre mi cuchillo me permiten dejarlo donde yo quiera, pero no en el pecho de otro. Yo puedo escoger cuál de las opciones aceptables que se

[20] Sobre los temas de éste y del siguiente párrafo, véanse los trabajos de Armen Alchian. (*Cfr.* Bibliografía.)

refieren al cuchillo debe realizarse. Esta noción de propiedad nos ayuda a entender por qué teóricos anteriores hablaron de que las personas tenían la propiedad de sí mismos y de su trabajo. Consideraban que cada persona tenía el derecho a decidir qué es lo que devendría y qué haría, y que tenía el derecho a cosechar los beneficios de lo que hizo.

Ese derecho de seleccionar la alternativa que debe realizarse, a partir del conjunto limitado de alternativas, puede tenerlo un *individuo* o un *grupo* con algún procedimiento para llegar a alguna decisión conjunta; o bien el derecho puede ser pasado de un lado a otro, de manera que un año yo decido qué es lo que ha de pasar con *X* y, el año siguiente, usted lo hace (quizás, con la alternativa de destrucción excluida); o bien, durante el mismo espacio de tiempo, yo puedo tomar algunos tipos de decisiones acerca de X, y usted otras, etcétera. Carecemos de un aparato analítico adecuado y fructífero, para clasificar los *tipos* de límites sobre el conjunto de opciones entre las cuales debe tomarse la decisión, y los *tipos* de formas en que los poderes de decisión se pueden tener, dividir y combinar. Una *teoría* de la propiedad contendría, entre otras cosas, tal clasificación de limitaciones y modos de decisión y, a partir de un número reducido de principios, se seguiría una multitud de enunciados interesantes sobre las *consecuencias* y efectos de ciertas combinaciones de límites y modos de decisión.

Cuando los principios de resultado final de justicia distributiva se integran en la estructura jurídica de una sociedad, otorgan a cada ciudadano (como la mayor parte de los principios pautados) una reclamación jurídicamente exigible sobre alguna porción del producto social total; esto es, sobre alguna porción de la suma total de los productos hechos individual y conjuntamente. Este producto total es creado por los individuos que trabajan, usando medios de producción que otros ahorraron para producirlos, por personas que organizaron la producción o crearon medios para producir cosas originales o cosas de una nueva manera. Esta diversidad de actividades individuales, los principios pautados de distribución otorgan a cada individuo una reclamación jurídicamente exigible. Cada persona tiene derecho sobre las actividades y los productos de las otras personas, con independencia de si las otras personas entran en relaciones particulares que den origen a estas reclamaciones, e independientemente de si en forma voluntaria se echan a cuestas estas reclamaciones, por caridad o a cambio de algo.

Si se hace por medio de impuestos sobre salarios o sobre salarios que superen cierta cantidad, por medio de la confiscación de utilidades, o por medio de la existencia de una *gran olla* social, de manera que no es claro de dónde viene qué y a dónde va qué, los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas. Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo

determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace *copropietarios* de usted; les otorga un derecho de propiedad sobre usted. Sería tener un derecho de propiedad, tal y como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal u objeto inanimado.

Los principios de estado final y la mayoría de los principios pautados de justicia distributiva instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co)propiedad sobre *otras* personas.

Consideraciones como éstas plantean a la concepción de estado final y otras concepciones pautadas de justicia la pregunta de si las acciones necesarias para lograr las pautas seleccionadas no violan, ellas mismas, restricciones morales indirectas. Cualquier opinión que sostenga que existen restricciones morales indirectas sobre las acciones, que no todas las consideraciones morales pueden ser integradas en estados finales por realizar (véase *supra* capítulo III), debe enfrentar la posibilidad de que algunas de sus metas no sean alcanzables por ningún medio moral permitido disponible. Un teórico retributivo enfrentaría tales conflictos en una sociedad que se desvía de los principios de justicia en cuanto a la generación de pertenencias, si, y sólo si, las únicas acciones disponibles para realizar los principios violan algunas restricciones morales. Puesto que la desviación de los dos primeros principios de justicia (en la adquisición y en las transferencias) supondría la intervención directa y agresiva de otras personas para violar derechos, y puesto que las restricciones morales no excluyen acciones defensivas o retributivas en tales casos, el problema del teórico retributivo raramente será apremiante. Y cualesquiera que sean las dificultades que tiene al aplicar el principio de rectificación a personas que por sí mismas no violan los dos primeros principios, son dificultades para ponderar las consideraciones en conflicto en tal forma que se formule correctamente el propio principio complejo de rectificación; él no violará restricciones morales indirectas al aplicar el principio. Sin embargo, los proponentes de concepciones pautadas de justicia a menudo sufrirán choques frontales (graves, si aprecian ambas partes del enfrentamiento) entre las restricciones morales indirectas sobre cómo pueden ser tratados los individuos y sus concepciones pautadas de justicia que presentan un estado formal u otra pauta que *tiene* que ser realizada.

¿Puede una persona emigrar de una nación que ha institucionalizado algún principio distributivo de estado final o pautado? Para algunos principios (por ejemplo, los de Hayek) la emigración no presenta ningún problema teórico. Mas para otros es asunto complicado. Considérese una nación que tiene un esquema obligatorio de procuración social mínima de ayuda a los más necesitados (o una organización para maximizar la posi-

ción del grupo que esté en peores condiciones); nadie puede decidir no participar en ella. Nadie puede decir: "No me obliguen a contribuir para otros y no velen por mí a través de este mecanismo obligatorio si estoy necesitado." Cada uno, en cierto nivel, es obligado a contribuir para ayudar al necesitado. Pero si emigrar del país se permitiera, cualquiera podría decidir ir a otro país que no tuviera atención social obligatoria pero que de otra manera fue (tanto como sea posible) idéntico. En tal caso, el *único* motivo de la persona para dejar el país sería el no participar en el esquema obligatorio de atención social. Y si efectivamente se va, los necesitados en su país de origen no recibirán ninguna ayuda (obligatoria) de él. ¿Qué fundamento racional produce el resultado de que se permita emigrar a las personas y, sin embargo, si permanecen se les prohiba salirse del esquema obligatorio de atención social? Si proveer a los necesitados es de superior importancia, esto va en contra de permitir excluirse internamente; pero también va en contra de permitir la emigración externa. (¿Respaldaría, también, en cierta forma, el secuestro de personas que viven en un lugar, sin atención social obligatoria, las cuales podrían ser obligadas a hacer una contribución a los necesitados en su comunidad?) Quizás el componente decisivo de la posición que permite la emigración únicamente para evitar ciertos arreglos, mientras que no permite a nadie excluirse internamente de ellos, sea cuestión de sentimientos fraternales dentro del país. "No queremos aquí a nadie que no contribuya, que no se preocupe lo suficiente por los demás para contribuir." Esa preocupación, en este caso, tendría que ser vinculada a la idea de que la ayuda forzada tiende a producir sentimientos fraternales entre aquel a quien se ayuda y el que ayuda (o quizás meramente a la idea de que saber que alguien o algún otro no ayuda voluntariamente produce sentimientos no fraternales).

LA TEORÍA DE LA ADQUISICIÓN DE LOCKE

Antes de pasar a considerar en detalle otras teorías de justicia, debemos introducir un poco de complejidad adicional en la estructura de la teoría retributiva. Esto se puede abordar mejor considerando el intento de Locke de especificar un principio de justicia en la adquisición. John Locke considera los derechos de propiedad sobre un objeto no poseído como originados en que alguien mezcla su trabajo con él. Esto origina muchas preguntas: ¿cuáles son los límites de qué trabajo se mezcla con qué? Si un astronauta privado desmonta un lugar en Marte, ¿ha mezclado su trabajo con (de manera que llegue a poseer) el planeta completo, todo el universo no habituado, o solamente un solar? ¿Qué acción pone un solar bajo su propiedad? ¿El área mínima (posiblemente desconectada), de modo que un acto disminuye la entropía en esa área y en ningún otro lado? ¿Puede una tierra virgen (para los propósitos de investigación ecológica de un avión que vuela a gran altura) quedar en propiedad según un proceso de Locke?

Construir una cerca alrededor de un territorio, presumiblemente hará a uno propietario sólo de la cerca (y de la tierra que haya inmediatamente bajo ella).

¿Por qué mezclar el trabajo de uno con algo que lo hace a uno su dueño? Quizás porque uno posee su propio trabajo y, así, uno llega a apropiarse una cosa previamente no poseída que se imbuye de lo que uno ya posee. La propiedad se esparce a los demás. Pero ¿por qué mezclar lo que yo poseo con lo que no poseo no es más bien una manera de perder lo que poseo y no una manera de ganar lo que no poseo? Si poseo una lata de jugo de tomate y la vierto en el mar de manera que sus moléculas (hechas radiactivas, de manera que yo pueda verificarlo) se mezclan uniformemente en todo el mar, llego por ello a poseer el mar ¿o tontamente he diluido mi jugo de tomate? Quizás la idea, por lo contrario, consiste en que trabajar algo lo mejora y lo hace más valioso; y cualquiera tiene el derecho de poseer una cosa cuyo valor ha creado. (Quizás refuerza esto la idea de que trabajar es desagradable. Si algunas personas hacen cosas, sin ningún esfuerzo, como los personajes animados en el *Submarino amarillo* dejando flores a su paso, ¿tendrían menos derecho a sus propios productos, cuya creación no les *costó* nada?) Pasemos por alto el hecho de que trabajar algo puede hacerlo menos valioso (rociar pintura de esmalte rosa en un tronco de árbol que se ha encontrado flotando a la deriva.) ¿Por qué el derecho de uno se debe extender al objeto completo, más que simplemente al *valor adherido* que el trabajo de uno ha producido? (Tal referencia al valor podría también servir para delimitar la extensión de la propiedad; por ejemplo, sustituye "disminuye la entropía en" por "incrementa el valor de" en el criterio de entropía antes mencionado.) Ningún esquema de propiedad de valor económico adherido que funcione o sea coherente ha sido aún inventado, y un esquema de esta clase presumiblemente se enfrentaría a objeciones (similares a aquéllas) que soportó la teoría de Henry George.

No sería verosímil considerar el mejorar un objeto como si diera total propiedad sobre él, si el lote de objetos no poseídos que se pueden mejorar es limitado, puesto que si un objeto cae bajo la propiedad de una persona, cambia la situación de todos los demás. Mientras que, antes, todos los demás se encontraban en libertad (en el sentido de Hohfeld) de usar el objeto, ahora ya no lo están. Este cambio en la situación de otros (al eliminar su libertad de actuar sobre un objeto no poseído previamente) no necesita empeorar su situación. Si me apropio de un grano de arena de Coney Island, nadie más puede hacer lo que quiera ahora con *este* grano de arena. Pero quedan multitud de granos de arena para hacer lo mismo con ellos; y si no granos de arena, otras cosas. De otro modo, las cosas que hago con el grano de arena del que me apropié podrían mejorar la posición de otros, compensando su pérdida de libertad de usar ese grano. La cuestión decisiva es si la apropiación de un objeto no poseído empeora la situación de otros.

La estipulación de Locke de que se haya "dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común" (sec. 27) tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore. (Si esta estipulación se satisface, ¿hay alguna motivación para su otra condición de no desperdicio?) Frecuentemente se dice que esta estipulación una vez fue válida, pero ya no. Mas ahí parece haber un argumento para la conclusión de que si la estipulación ya no es válida, entonces nunca pudo haberlo sido para producir derechos de propiedad permanentes y hereditarios. Considérese la primera persona *Z* para quien no queda suficiente ni tan bueno como lo anterior. La última persona *Y* que apropió, dejó a *Z* sin su libertad anterior de actuar sobre algún objeto y, de esta manera, empeoró la situación de *Z*. Así, la apropiación de *Y* no se permite según la estipulación de Locke. Por tanto, la penúltima persona *X* que apropió, dejó a *Y* en peor posición, puesto que con el acto de *X* terminó la apropiación permisible. Por tanto, la apropiación de *X* no era permisible. Pero, entonces, el antepenúltimo *W,* que apropia terminó con la apropiación permisible y, de esta manera, en virtud de que empeoró la posición de *X*, la apropiación de *W* no era permisible. Y, así, podemos remontarnos hasta llegar a la primera persona *A* que apropió un derecho de propiedad permanente.

Este argumento, sin embargo, procede demasiado rápido. Alguien puede empeorar por la apropiación de otro, de dos maneras: primera, perdiendo la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o una apropiación cualquiera; y segundo, por no ser ya capaz de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía. Un requisito *riguroso* de que otro no empeore por una apropiación excluiría la primera manera si ninguna otra cosa compensa la disminución en oportunidad, así como la segunda. Un requisito más *débil* excluiría la segunda manera, pero no la primera. Con el requisito más débil, no podemos remontarnos tan rápido de *Z* a *A* como en el argumento anterior; porque aunque una persona *Z* no puede ya *apropiar,* puede ser que algo quede que pueda *usar* como antes. En este caso la apropiación de *Y* no violaría la condición más débil de Locke. (Con menos remanente que las personas están en libertad de usar, los usuarios podrían sufrir mayores molestias, apiñamientos, etcétera; de esta manera la situación de otros podría empeorar, a menos que la apropiación se detuviera mucho antes de tal punto.) Se puede sostener que nadie debe lamentarse legítimamente si sé satisface la estipulación más débil. Sin embargo, como esto es menos claro que en el caso de la estipulación más rigurosa, Locke pudo haber concebido esta estipulación rigurosa como remanente "suficiente y tan bueno" y, tal vez, impuso la condición de no desperdicio para retardar el punto final desde el cual al argumento se remonta.

¿Empeora la situación de las personas que no son capaces de apropiarse (no habiendo más objetos accesibles y útiles no poseídos) por un sistema que permite la apropiación y la propiedad permanente? Aquí entran varias consideraciones sociales familiares que favorecen la propiedad privada; in-

crementa el producto social al poner medios de producción en manos de quienes pueden usarlos más eficientemente (con beneficios); se fomenta la experimentación, porque con personas separadas controlando los recursos, no sólo hay una persona o grupo pequeño a quien alguien con una nueva idea tenga que convencer de ensayarla. La propiedad privada permite a las personas decidir sobre forma y tipo de riesgos que quieren correr, produciendo tipos especializados de riesgo que correr; la propiedad privada protege personas futuras al hacer que algunas retiren recursos del consumo presente para mercados futuros; ofrece fuentes alternas de empleo para personas no populares que no tienen que convencer a ninguna persona o pequeño grupo para contratarlos, etcétera. Estas consideraciones entran en una teoría lockeana para respaldar la afirmación de que la apropiación de propiedad privada satisface la intención de la estipulación "que quede suficiente y tan bueno"; *no* como justificación utilitarista de la propiedad. Estas consideraciones entran para refutar la afirmación de que debido a que la estipulación es violada ningún derecho natural a la propiedad privada puede surgir por un proceso lockeano. La dificultad de elaborar un argumento que muestre que la estipulación es satisfecha reside en fijar la línea de base apropiada para comparar. *¿Cómo* la apropiación lockeana no empeora a las personas más de lo que estarían?[21] La cuestión de fijar la línea de base requiere de una investigación más detallada de la que podemos realizar aquí. Sería deseable tener una estimación de la importancia económica general de la apropiación original con objeto de ver cuánto espacio queda para las diversas teorías de apropiación y de la localización de la línea de base. Quizás esta importancia se pueda medir por el porcentaje de todo el ingreso que se basa sobre materias primas no transformadas y recursos dados (en vez de sobre acciones humanas), principalmente el ingreso por rentas que representan el valor no mejorado de la tierra y el precio de materias primas *in situ,* y por el porcentaje de riqueza presente que representa tal ingreso en el pasado.[22]

Debemos hacer notar que no sólo las personas que favorecen la propiedad *privada* necesitan una teoría de cómo se originan legítimamente los derechos de propiedad. Los que creen en la propiedad colectiva, por ejemplo los que creen que un grupo de personas que vive en una área posee conjuntamente el territorio o sus recursos minerales, tienen también que ofrecer una teoría de cómo surgen tales derechos de propiedad. Tienen

[21] Compárese esto con lo que sostiene Robert Paul Wolff en: "A Refutation of Rawls' Theorem on Justíce" (en *Journal of Philosophy,* 31 de marzo de 1966, sec. 2). La crítica de Wolff no se aplica a la concepción de Rawls en la cual la línea de referencia se fija por el principio de diferencia.

22 No he visto una estimación precisa. David Friedman *(The Machinery of Freedom.* Nueva York, Harper and Row, 1973 pp. XIV y XV) examina este problema y sugiere el 5 % del ingreso nacional de Estados Unidos como límite superior para los dos primeros factores mencionados. Sin embargo, no intenta estimar el porcentaje de riqueza presente que se basa sobre tal ingreso en el pasado. (La vaga noción de "se basa sobre" sólo indica un tema que requiere de investigación.)

que mostrar por qué las personas que viven allí tienen derechos para determinar lo que se hace con la tierra y con sus recursos, que las personas que viven en otro lugar no tienen (con respecto a la misma tierra y los mismos recursos).

LA ESTIPULACIÓN

Si la teoría particular de la apropiación de John Locke puede ser elaborada o no con objeto de hacer frente a varias dificultades, supongo que cualquier teoría adecuada de justicia de la adquisición contendrá una estipulación similar a la más débil de las dos que hemos atribuido a Locke. Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y legable sobre una cosa previamente no poseída, no lo hará si la posición de otros que ya no están en libertad de usar la cosa empeora con ello. Es importante especificar *este* modo particular de empeorar la situación de otros, porque la estipulación no cubre otros modos. No incluye el empeoramiento debido a oportunidades más limitadas de asignar (la primera manera antes señalada que corresponde a la condición más rigurosa), y no incluye como empeoramiento la posición de un vendedor si asigno materiales para hacer algo de lo que él vende y, así, entro en competencia con él. Alguien cuya apropiación violaría de otra manera la estipulación aún puede apropiar, siempre y cuando compense a los otros de tal manera que su situación no sea empeorada por ello; a menos que compense a estos otros, su apropiación violará la estipulación del principio de justicia en la adquisición y será ilegítima.[23] Una teoría de la apropiación que incorpora esta estipulación lockeana manejará correctamente los casos (objeciones a la teoría que carece de la estipulación) cuando alguien se apropia de todo el abasto de algo necesario para la vida.[24]

[23] Fourier sostuvo que puesto que el proceso de civilización había privado a algunos miembros de la sociedad de ciertas libertades (recolección, pastura, participación en la caza) una provisión mínima sodalmente garantizada para las personas se justificaba como compensación por la pérdida. (Alexander Gray, *The Socialist Tradition,* Nueva York, Harper and Row, 1968, p. 188.) Pero esto presenta el argumento con demasiada fuerza. Esta compensación sería debida a las personas, si las hay, para quienes el proceso de civilización fue una *pérdida neta,* para quien los beneficios de la civilización no compensaron el haber sido privadas de estas libertades particulares.

[24] Por ejemplo el caso de Rashdall en el que alguien llega a la única agua en el desierto, bastantes kilómetros adelante de los otros que también vendrán a ella y se la apropia toda. *(Cjr.* Hastings Rashdall, "The Philosophical Theory of Property", en *Property, Its Duties and Righs,* Londres, MacMillan, 1915.)

Debemos tomar en cuenta la teoría de los derechos de propiedad de Ayn Rand ("Man's Rights", en *The Virtue of Selfhhness,* Nueva York, New American Library, 1964, p. 94), en la cual éstos se siguen del derecho a la vida, puesto que las personas necesitan cosas físicas para vivir. Pero un derecho a la vida no es un derecho a cualquier cosa que se necesite para vivir; otras personas pueden tener derechos sobre estas otras cosas (véase *supra,* capítulo III). Un derecho a la vida seria, cuando mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir, siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás. Con respecto a las cosas materiales, la pregunta es si tenerlas viola el

Una teoría que incluye esta estipulación en su principio de justicia en la adquisición tiene, también, que contener un principio más complejo de justicia en las transferencias. Algún reflejo de la estipulación limita las acciones posteriores. Si el que yo me apropie toda una sustancia determinada viola la estipulación lockeana, entonces también lo hace el que yo me apropie algo y compre el resto a los otros que lo obtuvieron sin violar, de alguna otra manera, la estipulación de Locke. Si la estipulación excluye que alguien se apropie toda el agua potable en el mundo, también excluye el que la compre toda. (Más débil y confusamente, puede excluir el que cobre cierto precio a algunos por su abastecimiento). Esta estipulación (¿casi?) nunca tendrá efecto; cuanto más adquiera alguien de una sustancia escasa que otros quieren, más subirá el precio del resto, y más difícil será para él adquirirlo todo. Pero aún podemos imaginar, al menos, que algo como esto ocurre: alguien hace, simultáneamente, ofertas secretas separadas a los propietarios de la sustancia, cada uno de los cuales vende, suponiendo que fácilmente puede comprar más a los otros propietarios; o alguna catástrofe natural destruye todo el abasto de algo, salvo lo que está en posesión de una persona. La apropiación total del abasto no se podría permitir a una persona desde el comienzo. Su adquisición posterior de toda ella no muestra que la apropiación original haya violado la estipulación (ni siquiera por un argumento inverso, similar al antes expuesto que trataba de remontar de *Z* a *A)*. Antes bien es la combinación de la apropiación original *más* todas las transferencias y acciones posteriores lo que viola la estipulación lockeana.

El derecho de cada propietario a su pertenencia incluye la sombra histórica de la estipulación lockeana de la apropiación. Esto excluye que se la trasmita a una aglomeración que efectivamente viola la estipulación de Locke y excluye su uso de esta manera, en coordinación con otros o con independencia de ellos, de forma que violen la estipulación al hacer la situación de otros peor que la situación base. Una vez que se sabe que la propiedad de alguien viola la estipulación de Locke hay límites estrictos sobre lo que puede hacer con (lo que ya, para entonces, es difícil llamarle sin reservas) "su propiedad". De esta manera, una persona no puede apropiarse el único manantial de un desierto y cobrar lo que quiera. Tampoco puede cobrar lo que quiera si posee uno, e infortunadamente, sucede que todos los manantiales en el desierto se secan, con excepción del suyo. Esta circunstancia lamentable, sin ninguna culpa suya, hace operar la estipulación de Locke y limita sus derechos de propiedad.[25] Similarmente, el de-

derecho de otros. (¿Los violaría la apropiación de todas las cosas no tenidas? ¿Los violaría la apropiación del manantial en el ejemplo de Rashdall?) Puesto que consideraciones especiales (tales como la estipulación de Locke) pueden aparecer en relación con la propiedad material, se necesita, *primero,* una teoría de los derechos de propiedad antes de que se pueda aplicar cualquier supuesto derecho a la vida (como anteriormente se agregó). Por tanto, el derecho a la vida no puede ser el fundamento de una teoría de los derechos de propiedad.

[25] La situación será distinta si este manantial no se seca, debido a las precauciones

recho de propiedad de un propietario en la única isla en el área no le permite ordenar a la víctima de un naufragio que se vaya de su isla por allanador; esto violaría la estipulación de Locke.

Nótese que la teoría no dice que los propietarios efectivamente tienen estos derechos, sino que los derechos son superados para evitar alguna catástrofe. (Los derechos superados no desaparecen; dejan una huella de un tipo que está ausente en los casos que se analizan.)[26] No hay tal superación externa (y *¿ad hoc?).* Consideraciones internas a la teoría de la propiedad misma, a su teoría de la adquisición y apropiación, aportan los medios para resolver tales casos. Los resultados, sin embargo, pueden ser coextensivos con alguna condición sobre la catástrofe, puesto que la línea base para la comparación es tan baja en comparación con la productividad de la sociedad con apropiación privada que la cuestión de que la estipulación de Locke sea violada surge únicamente en el caso de catástrofe (o en la situación de isla desierta).

El hecho de que alguien posea el abasto total de algo necesario para que otros se mantengan vivos *no* implica que su apropiación (o la de cualquier otro) de algo deja a algunas personas (inmediata o posteriormente) en una situación peor que la línea de base. Un investigador médico que sintetiza una sustancia nueva que cura efectivamente una determinada enfermedad y que se niega a vender si no es bajo sus condiciones, no empeora la situación de otros al privarlos de aquello que sea lo que se ha apropiado. Los otros fácilmente pueden poseer los mismos materiales que él se apropió; la apropiación o compra de las sustancias químicas por parte del investigador no hace escasear esas sustancias químicas de manera que se viole la estipulación de Locke. Tampoco la violaría alguien que comprara al investigador el abasto total de las sustancias sintetizadas. El hecho de que el investigador médico use sustancias químicas fácilmente disponibles para sintetizar la droga no viola más la estipulación lockeana que lo que la violaría el hecho de que el único cirujano capaz de realizar una operación particular come unos alimentos fácilmente obtenibles para mantenerse vivo y tener energía para trabajar. Esto muestra que la estipulación de Locke no es un "principio de estado final"; concentra su atención sobre una forma particular en que las acciones de apropiación afectan a otros y no en la estructura de la situación que resulta.[27]

especiales que tomó para prevenirlo. Compárese nuestro análisis del caso en el texto con lo que dice Hayek *(The Constitution of Liberty,* p. 136) y también con lo que opina Ronald Hamowy ("Hayek's Concept of Freedom; A Critique", en *New Individmlist Review,* abril, 1961, pp. 28-31).

[26] El que ciertos derechos sean superados y sus huellas morales, lo examino en "Moral Complications and Moral Structures" *(Natural Law Forum,* 1968, pp. 1-50).

[27] ¿Introduce el principio de compensación *(Cfr. supra,* capitulo IV) consideraciones de establecimiento de pautas? Aunque requiere compensación por las desventajas impuestas por los que buscan seguridad ante los riesgos, no es un principio pautado. Como busca eliminar únicamente aquellas desventajas que las prohibiciones infligen a aquellos que podrían crear riesgos a otros, no todas las desventajas. Especifica una obligación que impone a quienes hacen la prohibición, la cual surge de sus propios actos

Un intermediario entre alguien que toma todo el abasto público y alguien que produce el abasto total a partir de sustancias fácilmente obtenibles es alguien que se apropia del abasto total de algo de manera que no priva de ello a los otros. Por ejemplo, alguien encuentra una nueva sustancia en un lugar apartado; descubre que efectivamente cura una enfermedad determinada y se apropia todo el abasto. No empeora la situación de los demás; si él no hubiera encontrado la sustancia nadie más lo habría hecho y los otros hubieran permanecido sin ella. Sin embargo, con el paso del tiempo, aumenta la probabilidad de que otros hubieran dado con la sustancia. Sobre esto podría basarse un límite a su derecho de propiedad sobre la sustancia de manera que los otros no se encuentran por debajo de la línea de base. Por ejemplo, su legado podría ser limitado. El tema de alguien que empeora la situación de otro al privarlo de algo que, de otra manera, poseería, puede también esclarecer el ejemplo de las patentes. La patente de un inventor no priva a los otros de un objeto, el cual no existiría si no fuera por el inventor. Sin embargo, las patentes tendrían este efecto sobre otros que independientemente inventaran el objeto. Por tanto, los inventores independientes, sobre quienes recae la carga de probar el descubrimiento independiente, no deberían estar excluidos de utilizar invenciones propias como ellos quisieran (incluso venderlas a otros). Aún más, un inventor conocido disminuye drásticamente las oportunidades de invención independiente efectiva, puesto que las personas que conocen de una invención generalmente no tratan de reinventarla, y la noción de descubrimiento independíente aquí sería, en el mejor de los casos, oscura. Sin embargo, podemos suponer que en ausencia de la invención original, algún tiempo después alguien más habría llegado a ella. Esto sugiere la imposición de un tiempo límite a las patentes, como regla práctica para calcular cuánto tiempo habría tomado, sin conocimiento de la invención, un descubrimiento independiente.

Creo que el libre funcionamiento de un sistema de mercado no entrará realmente en colisión con la estipulación lockeana. (Recuérdese que para nuestra historia de la Primera Parte de cómo una agencia de protección llega a ser dominante y un monopolio *de facto,* es decisivo el hecho de que maneja la fuerza en situaciones de conflicto y no sólo está en competencia con otras agencias. Un cuento similar no puede ser contado sobre otros negocios.) Si esto es correcto, la estipulación no desempeñará un papel muy importante en las actividades de las agencias de protección y no proporcionará una oportunidad significativa para la acción futura del Estado. Verdaderamente, si no fuera por los efectos de la acción ilegítima estatal anterior, las personas no pensarían en la posibilidad de que la estipulación fuera violada como algo de más interés que cualquier otra posibilidad lógica. (Aquí hago una afirmación empírica histórica; como lo hace cualquiera que esté en desacuerdo con ello.) Todo esto completa nuestra in-

particulares para eliminar una reclamación particular que aquellos a los que se les ha prohibido pudieran hacer en contra de ellos.

dicación de la complicación que introduce la estipulación lockeana en la teoría retributiva.

SEGUNDA SECCIÓN

LA TEORÍA DE RAWLS

Podemos conducir nuestra explicación de la justicia distributiva a un enfoque mucho más preciso teniendo en cuenta, en algún detalle, la reciente contribución de John Rawls al tema. *A Theory of Justice*[28] es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen. Las consideraciones y distinciones que hemos desarrollado se esclarecen por la presentación magistral de Rawls de una concepción diferente y ayudan a esclarecerla. Incluso los que aún no están convencidos, después de luchar con la visión sistemática de Rawls, aprenderán mucho de un estudio cuidadoso. No hablo sólo del refinamiento (al estilo de Stuart Mill) de los puntos de vista propios al combatir (lo que uno considera es) un error. Es imposible leer el libro de Rawls sin incorporar mucho, tal vez transformado, a la concepción profundizada de uno. Asimismo, es imposible terminar su libro sin una visión nueva y sugestiva de lo que la teoría moral puede intentar hacer y unir, sin una visión de lo *hermosa* que puede ser una teoría completa. Me permito concentrarme aquí en los desacuerdos con Rawls solamente porque confío en que mis lectores habrán descubierto por sí mismos sus muchas virtudes.

COOPERACIÓN SOCIAL

> Comenzaré considerando el papel de los principios de la justicia. Asumamos, para fijar algunas ideas, que una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con el

[28] Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971. [Hay ed. en esp. FCE.]

> objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.[29]

Permítasenos imaginar *n* individuos que no cooperan conjuntamente y que cada uno vive únicamente de sus propios esfuerzos. Cada persona *i* recibe un pago, prestación, ingreso, etcétera, S_i; la suma total de lo que cada individuo obtiene actuando separadamente es:

$$S = \sum_{i=1}^{n} S_i$$

Cooperando conjuntamente pueden obtener una suma total mayor, *T*. El problema de la justicia social distributiva, según Rawls, es cómo se deben distribuir o repartir estos beneficios de la cooperación. Este problema podría ser concebido de dos maneras: ¿cómo se va a repartir el total T? O bien, ¿cómo se va a repartir el incremento debido a la cooperación social, esto es, los beneficios de la cooperación social $T — S$? La segunda formulación presupone que cada individuo *i* recibe del subtotal *S* de *T* su porción S_i. Los dos enunciados del problema difieren. Cuando se combinan con la distribución no cooperativa de *S* (cada *i* obteniendo S_i), una distribución "aparentemente justa" de $T — S$ bajo la segunda versión no puede producir una distribución "aparentemente justa" de *T* (la primera versión). A la inversa, una distribución aparentemente justa de *T* puede dar a un individuo particular *i* menos que su porción S_i. (La restricción $T_i \geq S_i$ a la respuesta a la primera formulación del problema, en donde T_i es la porción en *T* del *i*-ésimo individuo, excluirá esta posibilidad). Rawls, sin distinguir estas dos formulaciones del problema, escribe como si su preocupación fuera la primera, esto es, cómo debe distribuirse la suma total *T*. Se podría afirmar para apoyar un enfoque sobre la primera cuestión, que debido a los beneficios enormes de la cooperación social, las porciones no cooperativas S_i son tan pequeñas en comparación con cualquier porción cooperativa T_i que se las puede pasar por alto al plantearse el problema de la justicia social. Aunque debemos hacer notar que no es ciertamente así como las personas que entran en cooperación una con otra acordarían concebir el problema de la división de los beneficios de la cooperación.

¿Por qué la cooperación social *crea* el problema de justicia distributiva? ¿No habría ningún problema de justicia ni necesidad de una teoría de

[29] Rawls, *A Theory of Justice,* p. 4.

justicia, si no hubiera en absoluto ninguna cooperación social, si cada persona obtuviera su parte únicamente por sus esfuerzos propios? Si suponemos, como Rawls parece hacerlo, que esta situación *no* origina cuestiones de justicia distributiva, entonces, ¿en virtud de qué hechos de cooperación social surgen estas cuestiones de justicia? ¿Qué hay en la cooperación social que origina cuestiones de justicia? No puede decirse que habrá reclamos de justicia en conflicto únicamente donde hay cooperación social, que los individuos que producen independientemente y que (inicialmente) se valen por sí mismos no harán a los otros reclamaciones de justicia. Si hubiera diez Robinsones Crusoes, cada uno trabajando solo durante dos años en islas separadas, que por medio de radiocomunicación a través de transmisores abandonados veinte años antes, se descubrieran unos a los otros así como el hecho de sus diferentes porciones, ¿no podrían hacer reclamaciones a los otros, suponiendo que fuera posible trasmitir bienes de una isla a otra?[39] ¿No haría el que tuviera menos una demanda con base en la necesidad, o con base de que su isla era naturalmente más pobre, o con base en que él era por naturaleza menos capaz de valerse por sí mismo? ¿No podría decir él que la justicia exige que los otros le den algo más, alegando que es injusto que él tenga mucho menos o, quizá ser indigente tal vez muriéndose de hambre? Podría llegar a decir que las porciones individuales no cooperativas diferentes surgen de los diferentes dones naturales, los cuales no se merecen, y que la tarea de la justicia es rectificar estos hechos y desigualdades arbitrarias. Más que ser el caso de que nadie *haga* tales reclamos en situaciones en que no hay cooperación social, tal vez la cuestión sea que tales demandas son claramente sin mérito. ¿Por qué son claramente sin mérito? En la situación en que no hay cooperación social se podría decir: cada individuo merece lo que obtiene sin ayuda por su propio esfuerzo o, antes bien: nadie más puede dirigir un reclamo *de justicia* en contra de esta pertenencia. En esta situación es transparente quién tiene derecho a qué, de forma que ninguna, teoría de justicia es necesaria. Desde este punto de vista la cooperación social enturbia las aguas haciendo que no sea claro o que sea indeterminado quién tiene el derecho a qué. Más que decir que ninguna teoría de justicia se aplica a este caso en que no hay cooperación (¿no sería injusto si alguien robara los productos de otros en la situación no cooperativa?), yo diría que es un caso claro de aplicación de la teoría de justicia correcta: es decir, de la teoría retributiva.

¿Cómo cambia las cosas la cooperación social, de modo que los mismos principios retributivos que se aplican a los casos no cooperativos resultan inaplicables o impropios para los casos en que hay cooperación? Podría decirse que no se pueden separar las contribuciones de los distintos individuos que cooperan; todo es el producto conjunto de todos. Sobre este producto conjunto, o sobre cualquier porción de él, cada persona, vero-

[30] Véase Miiton Friedman, *Capitalism and Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 165.

símilmente, hará reclamos de igual fuerza, todos tienen un reclamo igualmente bueno o, en todo caso, nadie tiene una demanda mejor que cualquier otra. De alguna forma (continúa esta línea de pensamiento), tiene que decidirse cómo debe dividir este producto total de cooperación social conjunta (al cual los derechos individuales no se aplican en forma diferente); éste es el problema de la justicia distributiva.

¿No se aplican los derechos individuales a partes del producto producido por cooperación? Primero, supóngase que la cooperación social está basada sobre la división del trabajo, especialización, ventaja comparativa e intercambio; cada persona trabaja individualmente para transformar cualquier entrada que recibe, contratando con otros que posteriormente transforman o transportan su producto hasta que llega al último consumidor. Las personas cooperan al hacer cosas, pero trabajan separadamente; cada persona es una empresa en miniatura.[31] Los productos de cada persona son fácilmente identificables y los intercambios se hacen en mercados abiertos con precios establecidos competitivamente, dados límites de información, etcétera. ¿Cuál es la tarea de una teoría de la justicia en tal sistema de cooperación social? Se podría decir que cualesquiera que sean las pertenencias que resulten, dependerán de las proporciones de intercambio o de los precios a los que se hacen los intercambios y que, por tanto, la tarea de una teoría de la justicia sería establecer criterios de "precios justos". No es este el lugar para seguir los rodeos tortuosos de la teoría del precio justo. Es difícil incluso ver por qué estas cuestiones deben surgir aquí. Las personas deciden intercambiar con otras personas y trasmitir derechos, sin restricciones en su libertad de comercio, con cualquier otro participante a cualquier proporción mutuamente aceptable.[32] ¿Por qué esta cooperación social sucesiva, unida por los intercambios voluntarios de las personas, presenta algunos problemas especiales sobre cómo deben distribuirse las cosas? ¿Por qué no es el conjunto apropiado de pertenencias (o inapropiado) precisamente el que *ocurre realmente* a través de este proceso de intercambios mutuamente convenidos, el medio por el cual las personas decidan dar a otras lo que ellas tienen derecho a dar o tener?

Permítasenos ahora abandonar nuestra suposición de que las personas trabajan independientemente, cooperando sólo consecutivamente, a través

[31] Sobre la cuestión de por qué la economía contiene empresas —de más de una persona— y por qué no cada quien contrata y recontrata con otros, véase Ronald K. Coase, "The Nature Firm", en George Stigler y Kenneth Boulding (comps.), *Readings in Price Theory,* Homewood, III., Irwin, 1952, y Armen A. Alchian y Harold Demsetz, "Production, Information Costs and Economic Organization", en *American Economic Review,* 1972, pp. 777-795.

[32] Sin embargo, no suponemos aquí ni en ninguna otra parte, la satisfacción de aquellas condiciones especificadas en el modelo artificial de los economistas de la llamada "competencia perfecta". Un modo apropiado de análisis es presentado por Israel M. Kirzner *(Market Theory and Price System,* Princeton, N. J., Van Nostrand, 1963, véase también su obra *Competition and Entrepreneurship,* Chicago, University of Chicago Press, 1973).

de intercambios voluntarios, y consideremos, en su lugar, personas que trabajan en conjunto para producir algo. ¿Es ahora imposible separar las contribuciones respectivas de las personas? La cuestión aquí no es saber si la teoría de productividad marginal es una teoría apropiada de porciones adecuadas o justas, sino saber si hay alguna noción coherente de producto marginal identificable. Parece improbable que la teoría de Rawls descanse sobre la afirmación fuerte de que no hay ninguna noción razonablemente útil. De cualquier manera, una vez más tenemos la situación de un gran número de intercambios bilaterales: propietarios de recursos celebrando acuerdos separados con empresarios sobre el uso de sus recursos, empresarios celebrando acuerdos con trabajadores en lo individual o con grupos de trabajadores, celebrando antes algún acuerdo conjunto y, después, presentando un paquete al empresario, etcétera. Las personas trasmiten sus pertenencias o su trabajo en los mercados libres, con las proporciones de intercambio (precios) determinados en la forma usual. Si la teoría de la productividad marginal es razonablemente adecuada, las personas recibirán, en estas trasmisiones voluntarias de pertenencias, *grosso modo,* sus productos marginales.[33] Pero si la noción de producto marginal fuera tan efectiva que los productos marginales de los factores en situaciones reales de producción conjunta no pudieran ser identificados por contratantes o compradores de los factores, entonces la distribución resultante a los factores no sería conforme a la pauta del producto marginal. Alguien que considera la teoría de la actividad marginal, donde ésta fuera aplicable, *una teoría de justicia pautada,* podría pensar que tales situaciones de producción conjunta y de producto marginal indeterminado ofrecen una oportunidad para alguna teoría de la justicia, avocada a determinar las proporciones de intercambio apropiadas. Pero un teórico retributivo encontraría aceptable cualquier distribución resultante del intercambio voluntario de los participan-

[33] El recibir esto, debemos notar, no es lo mismo que recibir el equivalente de lo que la persona *hace* que exista, o *produce.* El producto marginal de una unidad de F_1 con respecto al factor F_2, ..., F_n es una noción *subjuntiva;* es la diferencia entre el producto total de F_1, ..., F_n usada con la mayor eficiencia (tan eficientemente como se sepa cómo, dada la prudencia sobre muchos costos en la busca del uso más eficiente de factores) y el producto total del uso más eficiente de F_2 ,..., F_n junto con una unidad menos de F_1 Pero estos dos usos más eficientes de F_2 ,..., F_n diferentes con una unidad menos de F_1 (uno con la unidad adicional de F_1, el otro sin ella) los usarán de otra manera. Así, el producto marginal de F_1 (con respecto a los otros factores), que cada uno razonablemente pagaría por una unidad adicional de F_1 no será lo que éste *cause (lo* que *éste* cause) combinado con F_2 ..., F_n y las otras unidades de F_1, sino más bien la diferencia que produce, la diferencia que existiría si esta unidad adicional de F_1 estuviera ausente y los factores restantes fueran organizados más eficientemente para compensar su ausencia. Así, no es lo mejor considerar a la teoría de productividad marginal como una teoría del producto realmente producido, de aquellas cosas cuyos antecedentes causales incluye la unidad del factor, sino, más bien, como una teoría de la diferencia (subjuntivamente definida) causada por la presencia de un factor. *Si* tai opinión estuviera conectada con la justicia, parecería la más adecuada a una concepción retributiva.

tes.[34] Las preguntas sobre la viabilidad de la teoría de la productividad marginal son intrincadas.[35] Permítasenos sólo observar aquí el fuerte incentivo personal para que los propietarios de recursos converjan hacia el producto marginal y las fuertes presiones de mercado tendentes a producir este resultado. No todos los empleadores de factores de la producción son tontos, que no sepan lo que están haciendo, trasmitiendo a otros pertenencias que ellos valoran, sobre bases irracionales y arbitrarias. Verdaderamente, la postura de Rawls sobre desigualdades requiere que las contribuciones separadas hechas a productos conjuntos sean aislables, al menos en cierto grado; Rawls se desvía de su tema para sostener que las desigualdades se justifican si sirven para mejorar la posición del grupo que se encuentra en peor condición en la sociedad si, sin las desigualdades, el grupo en peor condición estaría aún peor. Estas desigualdades útiles surgen, al menos en parte, de la necesidad de ofrecer incentivos a ciertas personas para llevar a cabo varias actividades o desempeñar varios papeles que no cualquiera puede desempeñar igualmente bien. (Rawls *no* está imaginando que se necesitan desigualdades para ocupar puestos que todos pueden desempeñar con igual eficiencia o que los puestos más fastidiosos que requieren la menor habilidad reciban los mayores ingresos.) Pero *¿a quién* deben pagarse los incentivos? ¿A qué realizadores de qué actividades? Cuando se necesita ofrecer incentivos a alguien para que realice sus actividades productivas no se habla de ningún producto social conjunto del cual no pueda separarse ninguna contribución de los individuos. Si el producto estuviera tan inextricablemente unido, no se podría saber que los incentivos extras fueran a las personas claves, y no se podría saber que el producto adicional producido por estas personas ahora motivadas, es mayor que el gasto que se hizo en incentivos. De esta manera, no se podría saber si la oferta de incentivos fue suficiente o no, si implicaba una ganancia neta o una pérdida neta. Pero la explicación de Rawls de las desigualdades justificables presupone que estas cosas se pueden saber. De ahí que la afirmación que hemos imaginado sobre la naturaleza indivisible, no separable del producto conjunto, parece disolverse, dejando razones nada claras, si no misteriosas para la idea de que la cooperación social crea problemas especiales de justicia distributiva, que de otra manera no existirían.

[34] Los lectores que creen que el análisis de Marx de las relaciones de intercambio entre los dueños del capital y los trabajadores socava la idea de que el conjunto de pertenencias que resulta de un intercambio voluntario es legítimo o que creen que es una distorsión llamar a tales intercambios "voluntarios", encontrarán algunas consideraciones pertinentes sobre el particular en el capítulo VIII.

[35] Véase Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect,* Homewood, III., Irwin, 1968, cap. II y las referencias allí citadas. Hay ed. en esp. del FCE. Para un reciente estudio de las cuestiones de la productividad marginal de capital, véase: G. C. Harcourt, "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", en *Journal of Economic Literature,* vol. 7, núm. 2, junio de 1969, pp. 369-405.

LOS TÉRMINOS DE COOPERACIÓN Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Otro enfoque al problema de la conexión de la cooperación social con las porciones distributivas nos enfrenta con la verdadera explicación de Rawls. Rawls imagina individuos racionales, mutuamente desinteresados, que se encuentran en cierta situación o apartados de sus otras características no proporcionadas por esta situación. En esta situación hipotética de opción, la cual llama Rawls "la posición original", ellos escogen los primeros principios de una concepción de justicia que debe regular todas las siguientes críticas y reformas de sus instituciones. Al tomar esta decisión, ninguno conoce su lugar en la sociedad, su clase o *status* social, sus dotes o habilidades naturales, ni su fuerza, inteligencia, etcétera.

> Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo... [36]

¿Sobre qué convienen las personas en la posición original?

> Sostendré que las personas en la situación inicial escogerían dos principios... el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios eliminan aquellas instituciones justificantes que se fundan en que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.[37]

Este segundo principio, que Rawls especifica como el principio de diferencia, sostiene que la estructura institucional debe ser diseñada de tal

[36] John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 12.
[37] *Ibid.,* pp. 14-15.

manera que el grupo en peor condición dentro de ella mejoraría, al menos tanto como el grupo en peor condición (no necesariamente el mismo) mejoraría con otra estructura institucional. Si las personas que se hallan en la posición original siguen la política *minimax* realizando la selección significativa de principios de justicia, sostiene Rawls, escogerán el principio de diferencia. Nuestra preocupación aquí no es saber si las personas que están en la posición que Rawls describe actuarían siguiendo una política *minimax* y si realmente escogerían los principios particulares que Rawls especifica. Aún más, debemos preguntar por qué los que están en la. posición original escogerían un principio que concentra su atención sobre grupos, más que sobre individuos. ¿No conduciría la aplicación del principio *minimax* a cada persona que estuviera en la posición original a favorecer maximizar la posición del *individuo* peor situado? Con toda seguridad, este principio reduciría las cuestiones de evaluación de instituciones sociales a la cuestión de cómo se encuentra el más infeliz y deprimido; sin embargo, evitando esto al desplazar la atención hacia los grupos (o individuos representativos), parece *ad hoc* y es inadecuadamente motivado para los que están en la posición individual.[38] Tampoco está claro qué grupos son apropiadamente considerados; ¿por qué excluir el grupo de los deprimidos o alcohólicos o el parapléjico representativo?

Si el principio de diferencia no es satisfecho por una estructura institucional *J*, entonces según *J*, algún grupo *G* empeora más de lo que empeoraría bajo otra estructura institucional *I* que satisfaga el principio. Si otro grupo *F* mejora bajo *J* más de lo que mejoraría bajo la estructura *I* favorecida por el principio de diferencia, ¿basta decir que bajo *J* "algunos... tienen menos con objeto de que otros puedan prosperar"? (Aquí uno tendría en mente que *G* tiene menos para que *F* prospere. ¿Podría uno hacer la misma afirmación sobre *I*? ¿Tiene *F* menos bajo *I* para que *G* pueda prosperar?) Supóngase que en una sociedad prevalece la situación siguiente:

1. El grupo *G* tiene la cantidad *A y* el grupo *F* tiene la cantidad *B,* siendo *B* mayor que *A.* Las cosas también podrían ser arregladas diferentemente de manera que *G* tuviera más que *A y F* tuviera menos que *B.* (El arreglo diferente podría suponer un mecanismo para transferir algunas de las pertenencias de *F* a *G.*)

¿Basta esto para decir

2. *G* está mal *porque F* está bien; *G* está mal *para que F* esté bien; el bienestar de *F* hace que *G* esté mal; el malestar de *G* es *a cuenta del* bienestar de *F; G* no está mejor *debido a* lo bien que está *F*?

Si esto es así, ¿depende la verdad de la afirmación 2 de que *G* esté en peor situación que *F*? Hay otra posible estructura institucional *K* que trans-

[38] *Ibid.,* sec. 16, especialmente p. 98.

fiere pertenencias del grupo *G* peor situado al *F,* haciendo que *G* empeore aún más. ¿La posibilidad de *K* hace que sea verdadero decir que, bajo *J*, *F* no está (siquiera) mejor debido a qué bien está *G*?

No sostenemos normalmente que la verdad de un subjuntivo (como en 1) sea suficiente por sí solo para la verdad de algún enunciado causal indicativo (como en 2). Mi vida mejoraría de diversas maneras si usted decidiera convertirse en mi devoto esclavo, suponiendo que yo pudiera superar la incomodidad inicial. ¿Es la causa de mi estado actual el que usted no se convierta en mi esclavo? Puesto que al esclavizarse usted a una persona más pobre mejoraría su porción empeorando la suya, ¿debemos decir que la persona pobre está mal porque usted está tan bien como está? ¿Tiene ella menos para que usted pueda prosperar? A partir del enunciado siguiente:

3. Si *P* tuviera que hacer el acto *A,* entonces *Q* no estaría en la situación *S,*

concluiríamos que:

4. El que *P* no haga *A* es responsable de que *Q* esté en la situación *S;* que *P* no haga *A,* causa que *Q* esté en *S;*

únicamente si *también* creemos que:

5. *P* debe hacer el acto *A* o que *P* tiene un deber de hacer el acto *A, o* que *P* tiene una obligación de hacer el acto *A,* etcétera.[39]

De esta manera la inferencia de 3 a 4, en este caso, *presupone* 5. Uno no puede sostener 4 a partir de 3 como paso para *alcanzar* 5. El enunciado de que en una situación particular alguien tenga menos para que otros puedan prosperar frecuentemente se fundamenta sobre la verdadera evaluación de la situación o de un cuadro institucional, la cual es introducida para apoyar. Dado que esta evaluación *no se* sigue meramente del subjuntivo (por ejemplo, 1 o 3), se le debe proporcionar un argumento *independiente.*[40]

Rawls sostiene, como hemos visto, que:

> ... puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman

[39] Aquí simplificamos el contenido de 5, pero no en detrimento de nuestra explicación presente. Por supuesto, también otras creencias diferentes de 5, combinadas con 3, justificarían la interferencia en 4; por ejemplo la creencia en el condicional material "si 3, entonces 4". Es algo como 5, aunque, eso es pertinente para esta explicación.

[40] Aunque Rawls no distingue claramente a 2 de 1 ni a 4 de 3, no afirmo que dé el paso ilegitimo de deslizarse del último subjuntivo al primer indicativo. Aun asi, vale la pena hacer notar el error porque es uno en el que se cae fácilmente y podría parecer que sostiene posturas que atacamos.

> parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.[41]

Sin duda, el principio de diferencia presenta términos sobre los cuales los menos bien dotados estarían dispuestos a cooperar. (¿Qué términos *mejores* podrían proponer para ellos?) Pero ¿es justo un acuerdo sobre cuya base los *peor* dotados podrían esperar la cooperación *voluntaria* de otros? Con respecto a la existencia de ganancias de la cooperación social, la situación es simétrica. Los mejor dotados ganan al cooperar con los peor dotados *y* los peor dotados ganan cooperando con los mejor dotados. Sin embargo, el principio de diferencia no es neutral entre los mejor y los peor dotados. ¿De ahí viene la asimetría?

Quizás la simetría se rompe si uno pregunta *cuánto* gana cada uno con la cooperación social. Esta pregunta se podría entender de dos maneras. ¿Cuánto se benefician las personas de la cooperación social, en comparación con sus pertenencias individuales en un esquema *no* cooperativo? Es decir, ¿cuánto es $T_i — S_i$ para cada individuo i? O bien, de otra manera, ¿cuánto gana cada individuo de la cooperación social general, comparado, no con *no* cooperación, sino con cooperación más limitada? La última es la pregunta más apropiada con respecto a la cooperación social general. Al no haber un acuerdo general sobre los principios que gobiernan cómo deben establecerse los beneficios de la cooperación social, no todos permanecerán en una situación no cooperativa si hay otro arreglo cooperativo benéfico que incluya a algunas, aunque no a todas, las personas, cuyos participantes *pueden* estar de acuerdo. Estas personas participarán en este arreglo cooperativo más reducido. Para concentrarnos sobre los beneficios de los mejor y peor dotados que cooperan juntos, tenemos que tratar de imaginar esquemas menos extensos de cooperación social dividida en la cual los mejor dotados cooperan sólo entre ellos y los peor dotados cooperan sólo entre ellos, sin la cooperación cruzada. Los miembros de ambos grupos ganan de la cooperación interna dentro de sus grupos respectivos y tienen porciones más grandes que las que habrían tenido si no hubiera ninguna cooperación social en absoluto. Un individuo se beneficia de un sistema más amplio de cooperación entre los mejor y los peor dotados en la medida en que su incremento de ganancias proviene de esta cooperación más amplia; es decir, la cantidad por la cual su porción bajo un esquema de cooperación general es mayor de la que sería bajo la cooperación *intra* grupo limitada (pero no cruzada, no *inter* grupos). La cooperación *general* será de mayor beneficio para el mejor o el peor dotado si (para escoger un criterio simple) el promedio de incremento de ganancia de la cooperación

[41] John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 15.

general (comparada con la cooperación *intra* grupo limitada) es mayor en un grupo de lo que es en el otro.

Uno podría especular sobre si hay una desigualdad entre el promedio de incremento de ganancias de los grupos y, si así es, en qué sentido. Si el grupo de los mejor dotados incluye aquellos que pueden realizar algo de gran ventaja económica para otros, como inventos, nuevas ideas sobre producción o formas de hacer cosas, habilidad en tareas económicas, etcétera,[42] es difícil no concluir que los *menos* bien dotados ganarán *más* que los mejor dotados del esquema de cooperación general. ¿Qué se sigue de esta conclusión? *No* quiero implicar que los mejor dotados deben recibir aún más de lo que ya reciben en el sistema retributivo de cooperación social general.[43] Lo que sigue *en realidad* de la conclusión es una profunda desconfianza de imponer, en nombre de la imparcialidad, restricciones a la cooperación social voluntaria (y al conjunto de pertenencias que surgen de ella), de manera que los que ya se benefician más de esta cooperación general se beneficien aún más.

[42] No necesitan ser *mejor dotados* de nacimiento. En el contexto en el que Rawls lo usa, todo lo que el término "mejor dotados" significa es: que realicen más de valor económico, capaces de hacer esto, que tienen un producto marginal alto, etcétera. (El papel que desempeñan en esto factores impredecibles complica el imaginar una previa división de los dos grupos.) El texto sigue a Rawls al catalogar a las personas como "mejor" y "peor" dotadas sólo para criticar las consideraciones que *él* aduce para su teoría. La teoría retributiva no descansa en ningún presupuesto de que la clasificación sea importante, o siquiera posible, ni sobre ningún presupuesto elitista. Puesto que el teórico retributivo no acepta el principio pautado "a cada quien según sus dones naturales", puede fácilmente conceder que lo que el ejercicio de un don trae al mercado depende de los dones de los otros y de cómo deciden ejercerlos, de los deseos expresados en términos de mercado de los compradores, del distinto abastecimiento de lo que él ofrece y de cómo otros pueden sustituir lo que él ofrece, y de otras circunstancias que suman las miríadas de decisiones y acciones de otros. Igualmente, vimos antes que las consideraciones similares que Rawls aduce sobre los factores sociales de los que el producto marginal del trabajo depende *(cfr. A Theory of Justice,* p. 308) no perturbarán al teórico retributivo aun cuando pudiera socavar el *fundamento racional* propuesto por un partidario del principio pautado de distribución de acuerdo con el producto marginal.

[43] Suponiendo que ellos se pudieran identificar a sí mismos, podrían *tratar* de exigir una porción más grande coaligándose en un grupo y negociando conjuntamente con los otros. Dado el gran número de personas interesadas y el incentivo, para algunos de los individuos mejor dotados, de romper filas y concertar acuerdos separados con los peor dotados, si tal coalición de los mejor dotados es incapaz de imponer sanciones a sus desertores, ésta se disolverá. Los mejor dotados que permanezcan en la coalición pueden usar el boicoteo como "sanción", o negarse a cooperar con los desertores. Para romper la coalición, los menos bien dotados tendrían que (ser capaces de) ofrecer a alguno de los mejor dotados un incentivo suficiente para desertar, para recuperarse de su pérdida por no seguir siendo capaces de cooperar con las otras personas mejor dotadas. Quizás a alguien le convenga desertar de la coalición sólo como parte de un grupo considerable de desertores, grupo que la coalición inicial trataría de mantener pequeño por medio de ofertas especiales a individuos para que deserten *de él,* etcétera. El problema es complicado, y se complica aún más por el hecho obvio (no obstante el uso que hacemos de la terminología clasificatoria de Rawls) de. que no hay una clara línea divisoria entre las dotes de las personas para determinar qué grupos formarían.

Rawls habría querido que imagináramos que las personas peor dotadas dijeran algo como lo siguiente: "Miren, mejor dotados: ustedes ganan cooperando con nosotros. Si quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Sugerimos estas condiciones: cooperaremos con ustedes si nosotros obtenemos *tanto como sea posible.* Esto es, las condiciones de la cooperación deben darnos esa máxima porción de manera que, si se tratara de. darnos más, terminaríamos con menos." Podría verse cuán generosas son estas condiciones propuestas si imaginamos que los mejor dotados hicieran una contrapropuesta casi simétrica: "Miren, peor dotados: ustedes ganan al cooperar con *nosotros.* Si ustedes quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Proponemos éstas: cooperaremos con ustedes mientras *nosotros* obtengamos tanto como sea posible. Esto es, los términos de nuestra cooperación deben darnos la máxima porción, de manera que, si se tratara de darnos más, terminaríamos con menos." Si estos términos parecen escandalosos, como lo son, ¿por qué no lo parecen las condiciones propuestas por los peor dotados? ¿Por qué no deben los mejor dotados tratar esta última propuesta como digna de consideración, suponiendo que alguien tuviera el descaro de formularla explícitamente?

Rawls dedica mucha atención para explicar por qué los menos favorecidos no deben lamentarse por recibir menos. Su explicación, puesta en términos sencillos, es que como la desigualdad trabaja en su favor, alguien menos bien favorecido no debería lamentarse por ello: recibe *más* en el sistema desigual que lo que recibiría en uno igual. (Aunque podría recibir aún más en otro sistema desigual que pusiera a alguien más por debajo de él.) Pero Rawls explica la cuestión de si los *más* favorecidos encontrarán, o deben encontrar, satisfactorios los términos únicamente en el siguiente pasaje, donde *A* y *B* son dos representativos cualesquiera, siendo *A* el más favorecido:

> La dificultad consiste en mostrar que *A* no tiene ningún fundamento para lamentarse. Quizás se le pida que tenga menos de lo que podría, puesto que si tuviera más resultaría en alguna pérdida para *B.* Ahora bien, ¿qué se le puede decir al más favorecido? Para comenzar, es claro que el bienestar de cada uno depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría llevar una vida satisfactoria. En segundo lugar, podemos pedir la cooperación social de todos sólo si los términos del esquema son razonables. El principio de diferencia parece ser, entonces, una base justa sobre la cual los mejor dotados, o más afortunados en sus circunstancias sociales, podrían esperar que los otros colaboraran con ellos cuando algún arreglo practicable es una condición necesaria para el bien de todos.[44]

Lo que Rawls imagina que se dice a los más favorecidos *no* muestra que éstos no tengan fundamentos para quejarse, ni tampoco disminuye, de

[44] John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 103.

algún modo, el peso de cualquier queja que tengan. Podría también decírseles a los menos favorecidos, por alguien que propusiera cualquier otro principio, incluyendo el de maximizar la posición de los mejor dotados, que el bienestar de todos depende de la cooperación social sin la cual nadie podría llevar una vida satisfactoria. Similarmente, por el hecho de que nosotros podamos pedir la cooperación voluntaria de todos sólo si las condiciones del esquema son razonables. La pregunta es: ¿qué condiciones *serían* razonables? Lo que Rawls imagina que se dice hasta allí, simplemente plantea el problema; no distingue su propuesto principio de diferencia de la casi simétrica contrapropuesta que imaginamos que los mejor dotados harían, o de cualquier otra propuesta. De esta manera, cuando Rawls continúa, "el principio de diferencia, parece ser, entonces, una base justa sobre la cual los mejor dotados, o más afortunados en sus circunstancias sociales, podrían esperar que los otros colaboraran con ellos cuando algún arreglo practicable es condición necesaria para el bien de todos" *(loc. cit.),* la presencia de "entonces" en esta oración es desconcertante. Puesto que las frases que la preceden son neutrales entre su propuesta y cualquier otra propuesta, la conclusión de que el principio de diferencia presenta una base justa para la cooperación *no puede* seguirse de lo que la precede en ese pasaje. Rawls sólo repite que parece razonable: respuesta difícilmente convincente para aquel a quien no le parece razonable.[45] Rawls no

[45] Aquí trato la explicación de Rawls como que se refiere a individuos mejor y peor dotados que saben que lo son. De otra manera, se podría imaginar que *estas* consideraciones deberían ser ponderadas por alguien que se encuentre en la posición original. ("Si resulto mejor dotado, entonces...; si resulto ser peor dotado, entonces ...") Pero esta interpretación no funcionará. ¿Por qué se molestarla Rawls en decir "Los dos principios... parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social [...] pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros"? (*A Theory of Justice,* p. 15). ¿Quién está esperando, y cuándo? ¿Cómo debe traducirse esto en subjuntivos para ser considerado por alguno en la posición original? Similarmente, surgen preguntas cuando Rawls dice: "Lo difícil es mostrar que *A* no tiene fundamentos para lamentarse. Quizás se le pida tener menos de lo que podría tener, puesto que si tuviera más resultaría en alguna pérdida para *B. Ahora bien, ¿qué se le puede decir al hombre más favorecido?...* El principio de diferencia parece, entonces, ser una base justa sobre la cual los mejor dotados... podrían esperar que los otros colaboran con ellos..." (*A Theory of Justice,* p. 103; las cursivas son mías). ¿Debemos entender esto como: alguien en la posición original se pregunta qué decirse a si mismo al pensar en la posibilidad de que resulte ser uno de los mejores dotados? ¿Dice entonces que el principio de diferencia parece ser una base justa para la cooperación, no obstante el hecho de que, en tanto, está considerando la posibilidad de ser mejor dotado? ¿O bien, dice *entonces* que aun después, si y cuando sepa que es mejor dotado, el principio de diferencia le parecerá justo en ese momento posterior? ¿Y cuándo hemos de imaginarlo en la posibilidad de quejarse? No mientras está en la posición original, porque entonces está conviniendo en el principio de diferencia. Tampoco se preocupa, mientras está en el proceso de decidir en la posición original, de que se quejara después. Como sabe que no tendrá motivo de queja después por los efectos de cualquier principio que él pronto escogerá racionalmente en la posición original. ¿Vamos a imaginarlo quejándose contra sí mismo? ¿Y no es ésta la respuesta para cualquier queja

ha mostrado que el más favorecido *A* no tenga fundamento para quejarse al requerírsele tener menos para que otro *B* pueda tener más de lo que de otra manera tendría. Y Rawls no puede mostrar esto, puesto que *A si* tiene fundamentos para quejarse. ¿O no?

LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

¿Cómo pudo suponerse que las condiciones ofrecidas por los menos dotados fueran equitativas? Imagínese un "pastel" social del cual parece, de alguna forma, que *nadie* tiene, en absoluto, ningún derecho sobre ninguna de sus porciones, nadie tiene un reclamo mayor que el que tendría algún otro; sin embargo, tiene que haber un. acuerdo unánime sobre cómo debe dividirse. Indudablemente, además de las amenazas u ofrecimientos de la negociación, se sugerirá una distribución equitativa, que será considerada como solución verosímil. (Esto es, una solución *focal,* en el sentido de Schelling.) Si el tamaño del pastel na estuviera, *de alguna manera,* fijado, y se cayera en la cuenta de que buscar una distribución equitativa llevaría, de alguna forma, a un pastel total más pequeño de lo que de otra manera podría ocurrir, las personas bien podrían acordar una distribución desigual que incrementara el tamaño de la porción más pequeña. Pero percatarse de esto en cualquier situación real, ¿no revelaría algo sobre reclamos diferenciales de porciones del pastel? ¿Quién es el que podría hacer el pastel más grande, y lo haría si se le diera una porción mayor, pero

posterior, "tú lo acordaste (o tú lo habrías acordado, de haber estado en la posición original)" ¿De qué "dificultad" se preocupa Rawls aquí? Tratar de forzarla dentro de la posición original la hace completamente misteriosa. Y, de cualquier forma, ¿qué está haciendo aquí el pensar en lo que es un "acuerdo justo" (sección 3) o una "base justa" (página 103), en medio de cálculos egoístas racionales que les interesan a quienes están en la posición original, quienes cognoscitivamente no poseen, o no utilizan, en ningún caso, nociones morales particulares?

No veo una manera coherente de incorporar en la estructura y perspectiva de la posición original lo que Rawls trata y dice de la cuestión de los términos de cooperación entre los mejor y los peor dotados. Por ello, mi explicación considera que Rawls aquí se dirige a individuos *juera* de la posición original, ya sea a los individuos mejor dotados o a sus lectores para convencerlos de que el principio de diferencia que Rawls extrae de la posición original es justo. Es instructivo comparar cómo Rawls imagina justificar el orden social para una persona del grupo en peor condición en una sociedad desigual. Rawls quiere decirle a esta persona que las desigualdades funcionan en su ventaja. Esto se dice a alguien que sabe quién es él: "El orden social puede ser justificado para todos y, en particular, para los que están menos favorecidos" (*A Theory of Justice,* p. 103.) Rawls no quiere decir: "Usted ha jugado y perdió" o algo así, ni siquiera: "usted lo quiso cuando estaba en la posición original"; tampoco desea tan sólo dirigirse a alguien en la posición original. Quiere también una consideración, además de la posición original, que convenza a alguien que conoce su posición inferior en una sociedad desigual. Decir: "tú tienes menos para que yo prospere" *no* convencería a alguien que conoce su posición inferior, y Rawls correctamente lo rechaza, aun cuando su análogo subjuntivo, análogo para alguien en la posición original, si pudiéramos encontrarle sentido a esto, no carecería de fuerza.

no si se le diera una porción igual bajo el esquema de distribución equitativa? ¿A quién se le debe dar el incentivo para realizar esta mayor contribución? (Aquí no se habla de un producto unido entrelazado inextricablemente; se sabe *a quién* se deben ofrecer los incentivos o, al menos, a quién se debe pagar una prima después de su contribución.) ¿Por qué no conduce esta contribución diferencial identificable a algún derecho, es decir a un derecho diferencial?

Si las cosas cayeran del cielo como maná, y nadie tuviera ningún derecho especial a alguna porción de él, y no cayera ningún maná a menos que todos acordaran una distribución particular y, de alguna manera, la cantidad variara según la distribución, entonces es verosímil sostener que las personas colocadas de tal manera que no pudieran lanzar amenazas o hacer ofrecimientos para recibir porciones especialmente grandes, acordarían la regla del principio de diferencia de distribución. Pero ¿es *éste* el modelo apropiado para pensar sobre cómo deben ser distribuidas las cosas que las personas producen? ¿Por qué pensar que los mismos resultados deben obtenerse para situaciones en donde *hay* derechos diferenciales y para situaciones en donde no las hay?

Un procedimiento que funda principios de justicia distributiva sobre lo que acordarían personas racionales, que no saben nada sobre sí mismas o de sus historias, *garantiza que los principios de justicia de estado final sean tenidos como fundamentales.* Tal vez algunos principios de justicia histórica sean derivables de los principios de estado final, tal y como los utilitaristas tratan de derivar derechos individuales, prohibiciones de castigar al inocente, etcétera, de *su* principio de estado final. Quizás tales argumentos puedan formularse incluso para el principio retributivo. Pero ningún principio histórico, al parecer, podría ser acordado en primera instancia por los participantes de la posición original de Rawls. Puesto que las personas que se reúnen tras un velo de ignorancia para decidir quién obtiene qué, sin conocer nada sobre ningún derecho especial que las personas pudieran tener, tratará como maná del cielo cualquier cosa que deba distribuirse.[46]

Supóngase que hay un grupo de estudiantes que ha trabajado durante un año, presentado exámenes y recibido calificaciones entre 0 y 100, de las cuales aún no saben nada. Se han reunido ahora, sin tener idea de la calificación que cualquiera de ellos ha recibido, y se le pide asignarse calificaciones entre ellos, de modo que éstas asciendan a una suma dada (que está determinada por la suma de las notas que realmente han recibido del profesor). Primero, permítasenos suponer que ellos tienen que

[46] ¿Se preguntarán alguna vez las personas en la posición original si *ellas* tienen el *derecho* a decidir cómo debe dividirse todo? Quizás razonan que puesto que están decidiendo esta cuestión, están obligados a suponer que tienen derecho a hacerlo. De esta forma, personas particulares no pueden poseer derechos particulares sobre pertenencias puesto que entonces no tendrían el derecho de decidir juntas cómo deben dividirse todas las pertenencias, y por tanto todo podría tratarse legítimamente como maná del cielo.

decidir, en conjunto, una distribución particular de calificaciones; tienen que dar una en particular a cada uno de ellos, identificable, que se encuentre presente en la reunión. Aquí, dadas unas restricciones suficientes a su capacidad para amenazarse entre sí, probablemente acordarán que cada quien reciba el mismo grado, que el grado de cada quien sea igual al total dividido entre el número de personas a las que se debe calificar. Seguramente *no* se toparán con el conjunto particular de notas que ya han recibido. Supóngase además que se fija en un periódico mural donde tiene lugar su reunión, un papel con el encabezado: DERECHOS bajo el cual se inscribe el nombre de cada persona, con su grado a continuación, siendo esta lista idéntica a los grados otorgados por el instructor. Aun así, los que actuaron pobremente no estarán de acuerdo con esta distribución particular. Aun si saben lo que significa "derecho" (lo cual tal vez, debemos suponer que no saben, para que ello corresponda a la ausencia de factores morales en los cálculos de las personas, en la posición original de Rawls), ¿por qué deben estar de acuerdo con la distribución del instructor? ¿O qué razón de interés propio tendrán para estar de acuerdo con ella?

Supóngase también que tienen que acordar unánimemente, no una distribución *particular* de los grados, sino, antes bien, principios generales para gobernar la distribución de los grados. ¿Qué principio seleccionarían? El principio de igualdad, que da una calificación a cada persona tendría una gran probabilidad; y si resultara que, el total era variable, dependiendo de cómo lo dividieran, dependiendo de quién de ellos obtuvo qué grado, y un grado más alto fuera deseable aunque no compitieran entre sí (por ejemplo, cada uno de ellos compite por alguna posición con los miembros de distintos grupos separados), entonces el principio de distribuir los grados en forma de maximizar los grados más bajos *podría* parecer verosímil. ¿Acordarían estas personas un principio *histórico,* un principio que no fuera de estado final: otorgar grados a las personas de acuerdo a como fueron evaluados sus exámenes por un observador calificado e imparcial?[47] Si todas las personas que deciden conocieran la distribución particular que este principio histórico produciría, no lo acordarían, puesto que la situación entonces sería equivalente a la anterior en la que deciden una distribución particular, en la cual, ya hemos visto, no acordarían la distribución retributiva. Supóngase entonces que las personas no conocen la distribución particular que este principio histórico efectivamente pro-

[47] No pretendo decir que todos los maestros son así, ni siquiera que el aprendizaje en las universidades debe ser graduado. Todo lo que necesito es algún ejemplo de derechos con cuyos detalles el lector estará familiarizado para usarlos al examinar la toma de decisiones en la posición original. Otorgar grados es un ejemplo sencillo, aunque no perfecto, mezclado, como está con cualquier propósito social último que la práctica en curso sirve. Podemos olvidar esta complicación, puesto que seleccionar el principio histórico por motivo de que sirve efectivamente a tales propósitos ilustraría nuestro argumento, expuesto más adelante, de que sus preocupaciones y sus principios fundamentales son preocupaciones y principios de estado final.

duce. No pueden ser llevadas a seleccionar este principio histórico porque les parezca justo o correcto, puesto que a ninguna de estas nociones se les permite funcionar en la posición original. (De otra manera, las personas argumentarían allí, como aquí, sobre lo que la justicia requiere.) Cada persona hace un cálculo para decidir si irá en su propio interés aceptar este principio histórico de distribución. Los grados, bajo el principio histórico, dependen de la naturaleza y del desarrollo de la inteligencia, de lo que las personas han trabajado, de accidentes, etcétera, factores de los cuales las personas en la posición original no saben casi nada. (Sería arriesgado para alguien pensar que puesto que está razonando tan bien cuando piensa en los principios, debe de ser uno de los mejor dotados intelectualmente. ¡Quién sabe qué deslumbrante argumento están razonando los otros; manteniéndose tal vez callados por razones estratégicas!) Cada persona en la posición original hará algo como asignar distribuciones de probabilidad a su lugar de acuerdo con estas varias dimensiones. Parece improbable que cada cálculo de probabilidad de la persona conduzca al principio retributivo-histórico, de preferencia sobre cualquier otro principio. Considérese el principio que podríamos llamar principio retributivo inverso. Este principio recomienda hacer una lista de los derechos históricos, por orden de magnitud, y dar lo más a que cualquiera que tenga derecho, a la persona que tiene derecho a lo menos; lo segundo más a la persona que tiene derecho a lo segundo menos; etcétera.[48] ¡Cualquier cálculo de probabilidad de personas interesadas en la posición original de Rawls, o cualquier cálculo de probabilidades de ios estudiantes que hemos considerado, los conduciría a considerar los principios retributivo y retributivo inverso como del mismo rango en lo que a su propio interés concierne! (¿Qué cálculos podrían llevarlos a considerar uno de los principios como superior al otro?) Sus cálculos no los conducirían a seleccionar el principio retributivo.

La naturaleza del problema de decisión que enfrentan las personas que deciden sobre principios en una posición original, detrás de un velo de ignorancia, las limita a principios distributivos de estado final. Las personas interesadas evalúan cualquier principio que no sea un principio de estado final, sobre la base de cómo funciona para ellas; sus cálculos sobre cualquier principio se concentran en cómo resultan según este principio. (Estos artículos incluyen consideraciones del trabajo que está aún por hacerse, las cuales no aparecen en el ejemplo del otorgamiento de calificaciones excepto como el costo incurrido del trabajo ya realizado.) De esta manera, para cualquier principio, un ocupante de la posición original se concentrará en la distribución D de bienes a la que conduce o a una distribución de probabilidad sobre las distribuciones $D_1, \ldots D_n$ a las que puede conducir, y sobre sus probabilidades de ocupar cada posición en cada perfil D_i, suponiendo que se dé. La cuestión se mantendrá la misma si, antes que usar probabilidades personales el ocupante usa alguna regla de

[48] Pero recuérdense las razones de por qué usar magnitudes de derechos no capta exactamente el principio retributivo (véase *supra* en este mismo capitulo).

decisión de la clase analizada por los teóricos de las decisiones. En estos cálculos, el único papel que desempeña el principio es el de generar una distribución de bienes (o de cualquier otra cosa de la que se preocupen) o de generar una distribución de probabilidad sobre la distribución de bienes. Principios diferentes sólo se sopesan comparando las diversas distribuciones que generan. De esta manera, los principios salen del cuadró y cada persona interesada opta entre distintas distribuciones de estado final. Los que están en la posición original, o bien acuerdan directamente una distribución de estado final, o bien acuerdan un principio; si acuerdan un principio, lo hacen únicamente sobre la base de consideraciones sobre distribuciones de estado final. Los principios *fundamentales* que ellos acuerdan, sobre los cuales todos ellos pueden convenir, *tienen* que ser principios de estado final.

La interpretación de Rawls es incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de la justicia distributiva. Los principios de justicia de estado final producidos por su procedimiento podrían emplearse en un intento de *derivar* principios histórico-retributivos cuando van acompañados por información fáctica, como principios derivativos que caen bajo una concepción no retributiva de justicia.[49] Es difícil ver cómo tales intentos podrían derivar y explicar las sinuosidades *particulares* de los principios histórico-retributivos. Y cualquier derivación, a partir de principios de estado final, de aproximaciones de principios de adquisición, transferencia y rectificación nos sorprenderían por su similitud con las contorsiones utilitaristas que tratan de derivar (aproximaciones de) preceptos comunes de justicia; no producen el resultado particular deseado y ofrecen las razones erróneas para la clase de resultado que tratan de obtener. Si los principios histórico-retributivos son fundamentales, entonces la interpretación de Rawls, cuando mucho, produciría aproximaciones de ellos; producirá las clases erróneas de razones y sus resultados derivados algunas veces entrarán en conflicto con los principios precisamente correctos. Todo el procedimiento de las personas que escogen principios, en la posición original de Rawls, presupone que ninguna concepción histórico-retributiva de justicia es correcta.

Se podría objetar a nuestro argumento que el procedimiento de Rawls está hecho para *establecer* todos los. hechos acerca de la justicia; no hay ninguna noción independiente de derechos, no proporcionada por su teoría, sobre la cual apoyarse al criticarla. Pero nosotros no necesitamos ninguna teoría histórico-retributiva *particular* desarrollada como base a partir de la cual criticar la interpretación de Rawls. Si cualquiera de las concepciones histórico-retributivas fundamentales es correcta, entonces la teoría de

[49] Hace algunos años, Hayek sostuvo *(cfr. The Constitution of Liberty,* cap. 3) que una sociedad capitalista libre, con el tiempo, mejoraba la posición de los que estaban en peor condición más que ninguna otra estructura institucional; para usar la terminología actual argumentó que *ella* (la sociedad capitalista libre) es la que mejor satisface el principio de justicia de estado final formulado por el principio de diferencia.

Rawls no lo es. Somos entonces capaces de hacer esta crítica estructural del tipo de teoría que Rawls presenta y del tipo de principios que ésta tiene que producir sin haber formulado primero una teoría histórico-retributiva particular como alternativa a la suya. Haríamos mal en aceptar la teoría de Rawls y su interpretación del problema como una en que los principios serían escogidos por individuos racionales interesados, o sea egoístas, detrás de un velo de ignorancia, a menos que estuviéramos seguros de que no obtendríamos ninguna teoría histórico-retributiva adecuada.

Puesto que la interpretación de Rawls no produce una concepción histórica o retributiva de justicia, habrá alguna(s) característica(s) de su interpretación en virtud de la(s) cual(es) no lo hace. ¿Hemos hecho algo más que concentrarnos en la(s) característica(s) particular(es), y decir que esto hace que la interpretación de Rawls sea, en principio, incapaz de producir una concepción retributiva o histórica de justcia? Ésta sería una crítica sin fuerza en absoluto, puesto que, en esté sentido, tendríamos que decir que la interpretación es, en principio, incapaz de producir cualquier concepción diferente de la que en realidad produce. Parece claro que nuestra crítica es más profunda que esto (y espero que sea claro para el lector); pero es difícil formular el requerido criterio de profundidad. Para que esto no parezca incompleto, permítasenos añadir que, como Rawls sostiene la idea fundamental que subyace tras el velo de ignorancia, la característica principalísima al excluir un acuerdo sobre una concepción retributiva es impedir que alguien establezca principios para favorecer su condición particular. Pero el velo de ignorancia no sólo hace esto; asegura que ninguna sombra de consideraciones retributivas entre en los cálculos racionales de individuos ignorantes, amorales, limitados a decidir en una situación que refleja algunas condiciones formales de moralidad.[50] Quizás, en una interpretación del tipo de la de Rawls, alguna interpretación más débil que el velo de ignorancia podría servir para excluir la creación especial de principios o quizás podría formularse alguna otra característica "de apariencia estructural" de la situación de opción para reflejar consideraciones investitivas. Pero, tal como está, no hay ninguna reflexión de consideraciones retributivas de ninguna forma en la situación de quienes están en la posición original; estas consideraciones ni siquiera entran para ser vencidas o superadas o de alguna manera dejadas a un lado. Puesto que ni un tenue reflejo de principios retributivos está entegrado en la estructura de la situación de las personas en la posición original, no hay manera de que estos principios pudieran ser seleccionados, y la interpretación de Rawls es, en principio, incapaz de producirlos. Esto no quiere decir, por supuesto,

[50] Alguien podría pensar que los principios retributivos son considerados como hechos a la medida, de una manera moralmente objetable, y así podría rechazar mi afirmación de que el velo de ignorancia logra más que su propósito declarado. Puesto que adaptar especialmente los principios es adaptarlos *injustamente* en ventaja propia, y puesto que la cuestión de la justicia del principio retributivo es precisamente esto, resulta difícil decidir qué comete petición de principio: mi crítica de la fuerza del velo de ignorancia o la defensa en contra de esta crítica que imagino en esta nota.

que el principio retributivo (o "el principio de libertad natural") no pudiera *inscribirse* en la lista de principios que deben considerar quienes están en la posición original. Rawls no hace siquiera esto, tal vez porque es tan claramente transparente que no tendría sentido incluirlo para ser considerado *allí.*

MACRO Y MICRO

Hemos hecho notar con anterioridad la objeción que dudaba de si había alguna noción independiente de retribución. Esto se conecta con la insistencia de Rawls de que los principios que formula deben aplicarse solamente a la macroestructura fundamental de toda la sociedad, y que ningún contraejemplo *micro* contra ellos sería admisible. El principio de diferencia es, ante esto, injusto (aunque eso no será de ningún interés para cualquiera que decide en la posición original); y se puede mostrar una vasta gama de contraejempios en su contra, los cuales se concentran en pequeñas situaciones fáciles de considerar y aplicar. Sin embargo, Rawls *no* sostiene que el principio de diferencia deba aplicarse a toda situación; sólo a la estructura básica de la sociedad. ¿Cómo debemos decidir si se aplica a eso? Puesto que podemos tener únicamente una débil confianza en nuestras intuiciones y juicios sobre la justicia de la estructura total de la sociedad, podríamos tratar de ayudar nuestro juicio concentrándonos en microsituaciones, que sí hemos captado claramente. Para muchos de nosotros, una parte importante del proceso para llegar a lo que Rawls llama "equilibrio reflexivo" consistirá en experimentos mentales en que probemos los principios en microsituaciones hipotéticas. Si, en nuestro juicio ponderado, no se aplican allí, entonces no son universalmente aplicables. Y podemos pensar que, puesto que los principios de justicia correctos son universalmente aplicables, los principios que fallan en las microsituaciones no pueden ser correctos. Desde Platón, de un modo u otro, ésa ha sido nuestra tradición; los principios pueden ser probados en lo grande y en lo pequeño. Platón pensó que escritos para todos, los principios eran más fáciles de discernir; otros pueden pensar lo contrario.

Rawls, sin embargo, procede como si principios distintos se aplicaran a macrocontexíos y microcontextos, a la estructura básica de la sociedad y a las situaciones que podemos considerar y entender. ¿Los principios fundamentales de justicia son *emergentes* de esta manera, aplicándose únicamente a la gran estructura social pero no a sus partes? Quizás uno piense en la posibilidad de que una estructura social total sea justa, aun cuando ninguna de sus partes lo sea, porque la injusticia de cada una de sus partes de alguna manera compensa o contrarresta la otra, y la injusticia total termina compensada o anulada. Pero, ¿puede una parte satisfacer el principio de justicia más fundamental y, sin embargo, aun así, ser claramente injusta, además de no poder realizar ninguna supuesta tarea de compensar otra injusticia existente? ¿Quizá sea así, si

una parte comprende algún dominio especial. Pero, seguramente, una parte regular, ordinaria, cotidiana, que no posea ningún rasgo inusitado, debe resultar justa cuando satisface los principios fundamentales de justicia; de otra manera, deben darse explicaciones especiales. No se puede decir tan sólo que se está hablando exclusivamente de principios que se aplican a la estructura fundamental, de manera que los microcontraejemplos no cuentan. ¿En virtud de qué características de la estructura básica, características no poseídas por los microcasos, se aplican principios morales especiales que serían inaceptables en cualquier otra parte?

Hay desventajas especiales de proceder considerando únicamente la justicia intuitiva de complejos totales descritos, porque los complejos totales no son fáciles de analizar; no podemos fácilmente retener todo lo que es pertinente. La justicia de toda una sociedad puede depender de que satisfaga varios principios distintos. Estos principios, aunque individualmente obligatorios (atestigua esto su aplicación a un amplio rango de microcasos particulares), pueden producir resultados sorpresivos cuando todos se combinan. Esto es, uno puede sorprenderse ante las, y sólo las, formas institucionales que satisfacen todos los principios. (Compárese la sorpresa al descubrir qué, y sólo qué, satisface un número de condiciones individualmente obligatorias y distintas de adecuación; y qué reveladores son tales descubrimientos.) O quizá sea un solo principio que debe decretarse en general, y lo que las cosas parecen cuando se hace esto es muy sorprendente al principio. No estoy afirmando que los *principios* nuevos surgen en lo grande, sino que puede sorprender cómo los viejos microprincipios resultan satisfechos en lo grande. Si esto es así, entonces no debemos depender de juicios sobre el todo como si proporcionaran el único o aun el cuerpo mayor de información contra el cual verificar nuestros principios. Un camino mejor para cambiar nuestros juicios intuitivos sobre un todo complejo es viendo las más grandes y con mucha frecuencia sorpresivas implicaciones de principios fundados sólidamente en el micronivel.

Simultáneamente, descubrir que nuestros juicios son incorrectos o están equivocados, frecuentemente, con toda seguridad conduciría a transformarlos mediante aplicaciones estrictas de principios fundamentales al micronivel. Por estas razones, es indeseable tratar de proteger los principios excluyendo micropruebas de ellos.

La única razón que he pensado para eliminar las micropruebas de los principios fundamentales es que las microsituaciones tienen derechos particulares integradas a ellas. Por supuesto, continúa el argumento, los principios fundamentales que estamos considerando chocarán con estos derechos puesto que los principios son para operar a un nivel más profundo que tales derechos. Toda vez que ellos son para operar al nivel que subyace en tales derechos, ninguna microsituación que incluya derechos puede ser introducida como ejemplo por medio del cual poner a prueba estos principios fundamentales. Obsérvese que este razonamiento

concede que el procedimiento de Rawls presupone que ninguna concepción fundamental retributiva es correcta, que supone que hay algún nivel tan profundo que ningún derecho opera tan abajo.

¿Pueden relegarse todos los derechos a niveles relativamente superficiales? Por ejemplo ¿a los derechos de las personas sobra las partes de sus propios cuerpos? Una aplicación del principio de maximizar la posición de los que estén en peor condición bien podría comprender una redistribución forzosa de partes corporales ("tú has tenido vista todos estos años; ahora uno —o incluso los dos— de tus ojos debe ser trasplantado a otros"), o matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes.[51] Traer tales casos a colación suena ligeramente histérico. Pero se nos lleva a tales ejemplos extremos al examinar la prohibición de Rawls a los microcontraejemplos. Que no todos los derechos en microcasos son verosímilmente concebidos como superficiales y, por tanto como material ilegítimo por medio del cual probar principios propuestos, se hace especialmente claro si uno se concentra en las retribuciones y derechos que más claramente no están social o institucionalmente basados. ¿Sobre qué fundamentos descansan tales casos, cuyas especificaciones detalladas las dejo al lector morboso, considerados inadmisibles? ¿Sobre qué bases puede sostenerse que los principios fundamentales de justicia se necesitan aplicar únicamente a la estructura institucional de una sociedad? (¿Y no podríamos incorporar en la estructura fundamental de la sociedad tales prácticas concernientes a las partes corporales o la terminación de las vidas de las personas?)

Es irónico que critiquemos la teoría de Rawls por su fundamental incompatibilidad con las concepciones histórico-retributivas de justicia, puesto que la propia teoría de Rawls describe un proceso (concebido abstractamente) con un resultado. Rawls no presenta un argumento deductivo directo para sus dos principios de justicia a partir de otros enunciados que los impliquen. Cualquier formulación deductiva del argumento de Rawls contendría metaenunciados, enunciados sobre principios, tales como, cualesquiera principios acordados por personas en una situación determinada son correctos. Combinado con un argumento que muestre que las personas en esa situación acordarían los principios *P,* uno puede deducir que *P* es correcto y, entonces, deducir que *P.* En algunos lugares del argumento, *"P"* aparece entrecomillada, distinguiendo el argumento de un argumento deductivo directo para la verdad de *P.* En lugar de un argumento deductivo directo, se especifican una situación y un procedimiento y *cualesquiera* principios que surgieran de esta situación y de ese proceso, se considera que constituyen los principios de justicia. (Aquí paso por alto la complicada relación recíproca entre qué principios de justicia deseamos

[51] Esto es especialmente grave en vista de la debilidad de las razones de Rawls (sección 82) para colocar el principio de libertad precediendo al principio de diferencia en un orden lexicográfico.

derivar y qué situación inicial especificamos.) Así como para un teórico retributivo cualquier conjunto de pertenencias que surja de un proceso legítimo (especificado por el principio de transferencias) es justo, asimismo cualquier conjunto de principios que surja de la posición original a través del limitado proceso de acuerdo unánime es para Rawls el conjunto de principios de justicia (correctos). Cada teoría especifica puntos de partida y procesos de transformación, y cada una acepta lo que de allí resulte. De acuerdo con cada teoría, cualquier cosa que resulte debe ser aceptada debido a su árbol genealógico, a su historia. Cualquier teoría que llega a un proceso debe comenzar con algo que no se justifica *en sí mismo* por ser el resultado de un proceso (de otra manera, debería comenzar aún más atrás), es decir, ya sea: con enunciados generales que sostienen la prioridad fundamental del proceso, o bien, con el proceso mismo. La teoría retributiva y la teoría de Rawls llegan, cada una, a un proceso. La teoría retributiva especifica un proceso para generar conjuntos de pertenencias. Los tres principios de justicia (en la adquisición, en la transferencia, y en la rectificación) que subyacen en este proceso, los cuales tienen a este proceso como su objeto de estudio, son, en sí mismos, principios procesales, más que principios de estado final de justicia distributiva; especifican un proceso en marcha, *sin* determinar cómo debe resultar, *sin* ofrecer algún criterio externo pautado que deba satisfacer. La teoría de Rawls llega a un proceso *P* para generar principios de justicia. Este proceso *P* incluye a personas en la posición original, acordando principios de justicia detrás de un velo de ignorancia. Según Rawls, cualesquiera principios que surjan de este proceso *P* serán los principios de justicia. Pero este proceso *P* para generar principios de justicia no puede, por sí mismo (ya lo hemos sostenido), generar principios procesales como principios fundamentales de justicia. *P* tiene que generar principios de estado final o principios de resultado final. Aun cuando el principio de diferencia en la teoría de Rawls debe aplicarse a un proceso institucional en marcha y continuado (proceso que incluye derechos *derivados* basados en expectativas institucionales según el principio, y elementos derivados de justicia procesal pura, etcétera), es un principio de resultado final (pero no un principio de porción de tiempo *presente).* El principio de diferencia determina cómo debe resultar el proceso en marcha, y ofrece un criterio pautado externo que debe satisfacer; se rechaza cualquier proceso que no satisfaga la prueba del criterio. El mero hecho de que un principio regule un proceso institucional en marcha no lo hace un principio procesal. Si lo fuera, el principio utilitarista seria también un principio procesal, más que principio de resultado final, como lo es.

De esta manera, la estructura de la teoría de Rawls presenta un dilema. Si los procesos son muy grandes, la teoría de Rawls es defectuosa porque es incapaz de producir principios procesales de justicia. Si los procesos no son muy grandes entonces se ha dado apoyo insuficiente a los principios producidos por el proceso *P* de Rawls para llegar a principios. Los

argumentos contractuales comprenden el supuesto de que todo lo que surge de un determinado proceso es justo. Sobre la fuerza de este supuesto fundamental descansa la fuerza de un argumento contractual. Seguramente, entonces, ningún argumento contractual debe ser estructurado de tal manera, que haga imposible que los principios procesales sean los principios fundamentales de justicia distributiva por los cuales juzgar las instituciones de una sociedad; ningún argumento contractual debe estructurarse de tal manera que haga imposible que sus resultados sean de la misma índole que las suposiciones en que se basa.[52] Si los procesos son lo bastante buenos para fundamentar una teoría, son lo bastante buenos para ser posibles resultados de una teoría. No es posible tener las cosas de los dos modos.

Debemos observar que el principio de diferencia es una clase especialmente fuerte de principio de estado final pautado. Digamos que un principio de distribución es *orgánico* si una distribución injusta, de conformidad con el principio, puede obtenerse de una que el principio considera justa, eliminando (en la imaginación) a algunas personas y sus porciones distributivas. Los principios orgánicos enfocan características que dependen de la pauta *general.* En contraste, los principios pautados de la forma "a cada quien de acuerdo con su calificación en una dimensión natural particular *D" no* son principios orgánicos. Si una distribución satisface este principio, continuará haciéndolo cuando algunas personas y sus pertenencias sean eliminadas, puesto que esta eliminación no afectará las proporciones de las pertenencias de las personas restantes, o las proporciones de sus calificaciones en la dimensión *D.* Estas proporciones inalteradas continuarán siendo las mismas, y continuarán satisfaciendo el principio.

El principio de diferencia *es* orgánico. Si el grupo de menos bien situados y sus pertenencias son eliminados de una situación, no hay garantía de que la situación y la distribución resultantes maximicen la posición del nuevo grupo menos bien situado. Tal vez ese nuevo grupo de abajo podría tener más si el grupo de arriba tuviera aún menos (aunque no habría manera de transferir del grupo de arriba al anterior grupo de abajo).[53]

El no satisfacer la condición de eliminación (que una distribución permanezca justa con la eliminación de personas y sus pertenencias) caracteriza a principios orgánicos. Considérese también la condición de adición que sostiene que si dos distribuciones (sobre conjuntos separados de indi-

[52] "La idea de la posición original es para establecer un procedimiento justo de manera que cualquier principio acordado será justo. El propósito es usar la noción de justicia procesal pura como fundamento para la teoría." (John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 136.)

[53] El principio de diferencia crea, de esta manera, *dos* conflictos de intereses: entre lo de muy arriba y lo de muy abajo; y entre los de en medio y los de hasta abajo, puesto que si los de hasta abajo desaparecieran, el principio de diferencia podría aplicarse para mejorar la posición de los de en medio, los cuales se convertirían en el nuevo grupo de muy abajo cuya posición debe maximizarse.

viduos) son justas, entonces también lo es la distribución que consiste en la combinación de estas dos distribuciones. (Si la distribución sobre la tierra es justa y la distribución en algún otro planeta de una estrella distante es justa, entonces lo es asi la suma de distribución de ambas.) Principios de distribución de la forma "a cada quien según los puntos que se anote en la dimensión natural *D"* violan esta condición y, por tanto (permítasenos decir), son *no agregativos.* Pues, aunque dentro de cada grupo todas las proporciones de porciones corresponden a las proporciones de los puntos que las personas se anotaron en *D,* no necesitan corresponder entre los grupos.[54] El principio retributivo de justicia de las pertenencias satisface ambas condiciones: la de eliminación y la de adición; el principio retributivo es inorgánico y agregativo.

No debemos dejar el tema de las propiedades del principio de diferencia sin mencionar la interesante pero, creo yo; equivocada especulación de Tilomas Scanlon de que "no hay ningún principio verosímil que sea distinto del Principio de Diferencia, e intermedio entre él y la igualdad estricta." [55] ¿Cómo puede ser que ningún principio igualitario verosímil, lejos de la igualdad absoluta, excluya grandes desigualdades con objeto de lograr un *ligero* beneficio para el hombre que representa a los peor situados? Para los igualitarios, la desigualdad es un costo, un factor negativo. El igualitario estricto no permite, en absoluto, ninguna desigualdad, tratando el costo de toda desigualdad como infinito. El principio de diferencia admite *cualquier* cantidad de este costo, siempre y cuando haya *algún* beneficio (para el grupo en peor condición), por pequeña que sea. Esto no trata la desigualdad como un costo considerable. He formulado mis comentarios de manera que el siguiente principio, llámese principio igualitario general 1, acudirá a la mente: una desigualdad sólo se justifica si sus beneficios superan sus costos. Siguiendo a Rawls, supóngase que sus beneficios sólo son para el grupo que está en peor condición. ¿Cómo debemos medir sus costos (y en forma tal que sean comparables a sus beneficios)? Los costos deben representar la cantidad total de desigualdad en la sociedad, los cuales podrían ser tratados de manera diversa. Así, permítasenos considerar como la medida de desigualdad en un sistema particular (y, por ende, su costo) la diferencia entre la situación del hombre que representa a los que se encuentran en mejor condición y el hombre que representa a los que están en peor condición. Sea X_w la porción del hombre que representa

[54] Dejemos que el segundo grupo tenga individuos que se anoten hasta la mitad de puntos en *D* y tengan porciones dobles que los individuos correspondientes al primer grupo, en donde el primer grupo de proporciones entre las porciones de dos individuos cualesquiera y sus puntos anotados en *D* son los mismos. De allí se sigue que *dentro* del segundo grupo la proporción de las porciones de dos individuos cualesquiera será la misma que la proporción de sus puntos anotados. Sin embargo, entre los grupos esta identidad de proporciones *no* se sostiene.

[55] Thomas Scanlon, Jr., "Rawls' A Theory of Justice", en *University of Pennsylvania Law Review,* vol. 121, núm. 5, mayo de 1973, p. 1064.

a los que están peor en el sistema X; sea X_B la porción del hombre que representa a los de mejor condición en X. Sea E un sistema eficiente de igualdad (en el que cada quien obtiene una porción no menor que en cualquier otro sistema igual. ($E_B = E_W$). De esta manera obtenemos la siguiente primera especificación del principio igualitario general 1. (Otras especificaciones usarían otras medidas de desigualdad.) Un sistema desigual U no se justifica si $U_B — U_w > U_w — E_w$. (¿O debiera ser $\geq$?) Una desigualdad sólo se justifica si su beneficio para el grupo que está en peor situación ($U_w — E_w$ es mayor que (¿o igual a?) el costo de la desigualdad ($U_B — U_W$). (Nótese que esto supone la medición en una escala de intervalo y comparaciones interpersonales.) Ésta es una posición intermedia que el igualitario podría encontrar atractiva, y es un principio igualitario más fuerte que el principio de diferencia.

Hay un principio igualitario aún *más* riguroso, a falta de igualitarismo estricto, apoyado por consideraciones similares a las que conducen al rechazo de un simple principio de costo-beneficio para contextos morales.[56] Esto nos daría un principio igualitario general 2: Un sistema desigual U se justifica sólo si: a) sus beneficios superan sus costos, *y* b) no hay *otro* sistema desigual S con menor desigualdad, tal que los beneficios *extras* de U sobre S no superen los costos extras de U sohre S. Como anteriormente, tratando $X_B — X_W$ como los costos de desigualdad en un sistema X, obtenemos la siguiente primera especificación del Principio General Igualitario *2:* un sistema desigual U se justifica sólo si:

a) $U_W — E_W > U_B — U_W$, *y*

b) No existe un sistema S tal que $S_B — S_W < U_B — U_W$, y

$$U_W — S_W \leq (U_B — U_W) — (S_B — S_W).$$

(Obsérvese que b) se vuelve: No hay ningún sistema S con menos desigualdad que *V,* de manera que los beneficios extras de U sobre S son menos que o iguales a sus costos extra.)

En orden *creciente* de rigor igualitario tenemos: el principio de diferencia, la primera especificación del principio igualitario general I, la primera especificación del principio igualitario general 2 y el principio de igualdad estricta (tómese *E).* Seguramente un igualitario encontrará los dos de en medio más atractivos que el principio de diferencia. (Tal igualitario podría querer considerar qué cambio en la estructura de la posición original o en la naturaleza de la persona que se encuentra en ella, conduciría a escoger uno de estos principios igualitarios). Por supuesto, no sugiero que estos principios igualitarios sean correctos. Pero su consideración

[56] Véase mi artículo "Moral Complications and Moral Structures", en *Natural Law Forum,* vol. 13, 1968, especialmente pp. 11-21.

ayuda a mostrar exactamente cuán igualitario es el principio de diferencia, y hacen inverosímil afirmar que se mantiene como el principio admisible más igualitario, lejos de la igualdad estricta. (Sin embargo, quizá Scanlon quiera decir que cualquier principio igualitario más riguroso tendría que asignar un costo a la desigualdad y no se ha dado ninguna justificación teórica que nos permitiera un costo preciso.)

Debemos mencionar que hay un medio por el cual se podrían obtener principios aún más igualitarios de la posición original de Rawls. Imagina éste unas personas racionales interesadas que escogen, detrás de un velo de ignorancia, principios para gobernar sus instituciones. Rawls imagina, además, en la Tercera parte de su libro, que cuando son criadas en una sociedad que comprende estos principios, las personas desarrollan, por ello, un sentido de justicia y una psicología particular (actitudes hacia otros, etcétera). Llámese a éste: Estadio I del argumento. El Estadio II del argumento supone tomar a *estas* personas, las cuales son el resultado del Estadio I y de la operación de la sociedad de acuerdo con los principios del Estadio I, y colocarlas en una posición original. La posición original del Estadio II contiene individuos con la psicología y el sentido de justicia que son productos del Estadio I, más que individuos que son (meramente) individuos racionales e interesados. Ahora bien, estas personas escogen principios para gobernar la sociedad en que viven. ¿Los principios que escogen en el Estadio II, serán los mismos principios escogidos por los otros en el Estadio I? Si no, imagínese a personas criadas en una sociedad que comprende los principios del Estadio II, determínese qué psicología desarrollarían y colóquese a *estos* individuos, que son los productos del Estadio II, en una posición original del Estadio III y continúese como anteriormente para repetir el proceso. Diremos que la posición original repetida produce principios particulares P si: 1) hay una posición original de Estadio n en la que se escoja P y también se escoge P en la posición original de Estadio $n + 1$, ó 2) si se escogen nuevos principios en cada nuevo estadio de la posición original, estos principios convergen en P en el límite. De otra manera, no se producen principios particulares por la repetición de la posición original, por ejemplo los estados sucesivos de la posición original oscilan entre dos conjuntos de principios.

¿Son realmente producidos los dos principios de Rawls por la posición original repetida, esto es, las personas en el Estadio II, con la psicología que Rawls describe como resultado de la operación de sus dos principios de justicia, escogen esos mismos principios cuando son colocadas en la posición original? Si es así, esto reforzaría el resultado de Rawls. Si no, nos enfrentamos a la cuestión de si algunos principios son producidos por la posición original, en qué estadio se producen (o se producen en el límite); y cuáles son precisamente *esos* principios. Esto parecería constituir un campo importante de investigación para las almas que escogieran trabajar, a pesar de mis argumentos, dentro del marco (de la teoría) de Rawls.

DOTES NATURALES Y ARBITRARIEDAD

Rawls llega muy cerca de considerar el sistema retributivo en su explicación de lo que él denomina el sistema de libertad natural:

> El sistema de la libertad natural selecciona una distribución eficaz más o menos del siguiente modo. Supongamos que sabemos por la teoría económica que bajo las suposiciones comunes que definen una economía de mercado competitivo, los ingresos y la riqueza serán distribuidos de un modo eficaz, y que cualquier distribución eficaz que resulte en un momento dado está determinada por la distribución inicial del activo, esto es, por la distribución inicial del ingreso y la riqueza y de las capacidades y talentos naturales. Con cada distribución inicial se llegará a un determinado resultado eficaz. Así resultará que, si hemos de aceptarlo como justo y no meramente como eficaz, tenemos que aceptar la base sobre la cual se determinará la distribución inicial del activo.
>
> En el sistema de libertad natural la distribución inicial está regulada por los arreglos implícitos en la concepción de los puestos asequibles a las capacidades (tal como se definió anteriormente). Estos arreglos presuponen un trasfondo de igual libertad (tal como lo especifica el primer principio) y una economía de mercado libre. Ellos requieren una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo para preservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para preservar las instituciones subyacentes requeridas, la distribución inicial del activo para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales. La distribución existente del ingreso y de la riqueza, por ejemplo, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de activos naturales —esto es, talentos y capacidades naturales—, en la medida en que éstos hayan sido o no desarrollados y su uso favorecido u obstaculizado en el transcurso del tiempo por circunstancias sociales y contingencias fortuitas tales como accidentes y buena suerte. Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distribuidas se vean incorrectamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios.[57]

Aquí tenemos la razón *de Rawls* para rechazar un sistema de libertad natural: éste "permite" que las partes distributivas sean impropiamente influidas por factores que son arbitrarios desde un punto de vista moral. Estos factores son: "distribución previa... de talentos y habilidades natu-

[57] John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 72. Rawls continúa examinando lo que llama una interpretación liberal de sus dos principios de justicia, la cual está concebida para eliminar la influencia de las contingencias sociales, pero que [dice Rawls]: "Intuitivamente parece aún defectuosa [puesto que] de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos... las porciones distributivas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario. No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas" [pp. 73-74].

rales como éstas han sido desarrolladas, con el tiempo, por las circunstancias sociales y por contingencias de oportunidad como accidentes y buena suerte". Nótese que no hay *ninguna* mención en absoluto de cómo han decidido desarrollar las personas sus dotes naturales. ¿Por qué se deja esto sencillamente fuera? Quizás porque tales opciones también son vistas como productos de factores que están fuera del control de la persona y, por tanto, "arbitrarios desde un punto de vista moral".

> Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales no puede pretenderse crédito alguno.[58]

(¿Qué opinión se presupone aquí sobre el carácter y su relación con la acción?)

> La dotación inicial de activos naturales, las contingencias de su crecimiento y educación en las primeras etapas de la vida son arbitrarias desde un punto de vista moral... el esfuerzo que una persona desea hacer está influido por sus capacidades naturales, sus conocimientos y las alternativas que se le ofrecen. Los mejor dotados tratan de hacer un esfuerzo, *ceteris paribus,* conscientemente.[59]

Esta línea de argumentación puede bloquear la introducción de decisiones y acciones autónomas de una persona (y sus resultados) sólo atribuyendo *todo* lo que es valioso en la persona a ciertas clases de factores completamente "externos". De esta manera, denigrar la autonomía de una persona y la genuina responsabilidad de sus acciones es una línea arriesgada de tomar para una teoría que, de otra manera, desea reforzar la dignidad y el respeto propio de seres autónomos; especialmente para una teoría que se funda tanto (incluyendo una teoría del bien) sobre las opciones de las personas. Podemos dudar de que el cuadro no exaltado de los seres humanos que la teoría de Rawls presupone, y sobre la cual descansa, pueda encajar conjuntamente con la idea de dignidad humana, que la teoría, para eso formulada, quiere alcanzar y abrazar.

Antes de investigar las razones de Rawls para rechazar el sistema de libertad natural, debemos hacer notar la situación de los que se encuentran en la posición original. El sistema de libertad natural es *una* interpretación de un principio que (de acuerdo con Rawls) ellos *efectivamente* aceptan: desigualdades sociales y económicas deben ser arregladas de tal manera que, razonablemente, se espere que ambas sean para ventaja de todos y estén vinculadas a posiciones y oficios abiertos a todos. No se deja claro si las personas en la posición original consideran y escogen explícitamente entre *todas* las varias interpretaciones de este principio, aunque ésta pa-

58 John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 104.

59 *Ibid.,* pp. 311-312.

recería ser la interpretación más razonable. (La tabla de Rawls que enumera las concepciones de justicia consideradas en la posición original *no* incluye el sistema de libertad natural.) Ciertamente, ellos consideran explícitamente una interpretación: el principio de diferencia. Rawls no establece por qué las personas que hay en la posición original y que consideran el sistema de libertad natural lo rechazarían. Su razón no puede ser que éste (el sistema de libertad natural) haga que la distribución resultante dependa de una distribución *moralmente* arbitraria de dones naturales. Lo que debemos suponer, como hemos visto anteriormente, es que el cálculo interesado de las personas en la posición original no las lleva (no puede llevarlas) a adoptar el principio retributivo. Sin embargo, nosotros y Rawls basamos nuestra evaluación sobre consideraciones diferentes.

Rawls ha *designado* explícitamente la posición original y su situación de manera que comprenda y realice su evaluación negativa refleja de permitir que las porciones de pertenencias sean afectadas por las cualidades naturales: "Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que prevenga la utilización de los accidentes o de los dones naturales, y de las contingencias sociales... "[60] (Rawls hace muchas referencias esporádicas a este tema de anular los accidentes de dotes naturales y las contingencias de la circunstancia social). Esta busca conforma de modo decisivo la teoría de Rawls y subyace en su delineación de la posición original. No es que las personas que *sí* merecieron sus. dotes naturales escogerían de otra manera si fueran colocadas en la posición original de Rawls, sino más bien, que presumiblemente, para tales personas, Rawls no sostendría que los principios de justicia para gobernar *sus* relaciones mutuas fueran fijados por lo que ellos escogerían en la posición original. Es útil recordar cuánto de la construcción de Rawls descansa sobre este fundamento. Por ejemplo, Rawls sostiene que ciertas demandas igualitarias no son motivadas por envidia sino, más bien, porque están de acuerdo con sus dos principios de justicia, por resentimiento de injusticia.[61] Este argumento puede ser socavado, como lo comprende Rawls,[62] si las propias consideraciones que subyacen en la posición original (la cual produce los dos principios de Rawls) comprenden o descansan sobre la envidia. De esta forma, además de desear entender el rechazo de Rawls de las concepciones alternativas y ponderar cuán vigorosa es la crítica que hace de la concepción retributiva razones internas de su teoría ofrecen motivos para explorar el fundamento del requisito de que la concepción de justicia esté equipada para anular diferencias en las circunstancias sociales y en las dotes naturales (y cualesquiera diferencias en las circunstancias sociales que resulten).

¿Por qué no deberían las pertenencias depender parcialmente de los

[60] *Ibid.*, p. 15.
[61] *Ibid.*, pp. 538-541.
[62] "Para mostrar que los principios de justicia se basan parcialmente" sobre la envidia, tendría que establecerse que una o más de las condiciones de la posición original surgirían de esta propensión" (John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 538).

dones naturales? (También dependerían de cómo son desarrollados y de los usos que se les dan.) La respuesta de Rawls es que estos dones y dotes, naturales siendo inmerecidos, son "arbitrarios desde un punto de vista moral". Hay dos maneras de entender la pertinencia de esta respuesta: podría ser parte de un argumento para establecer que deben anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales. A éste lo llamaré el argumento positivo. O bien, podría ser parte de un argumento para objetar un posible contraargumento que sostuviera que no debieran anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales. A éste lo llamaré el argumento negativo. Mientras el argumento positivo trata de establecer que deben anularse los efectos distributivos de las diferencias naturales, el negativo, al limitarse a objetar *un* argumento de que no deben anularse las diferencias, deja abierta la posibilidad de que (por otras razones) las diferencias no deben anularse. (El argumento negativo posiblemente deja, también, una cuestión de *indiferencia* moral sobre si los efectos distributivos de las diferencias naturales deben anularse; obsérvese la diferencia entre decir que algo debe ser y decir que no es eso lo que debe ser.)

EL ARGUMENTO POSITIVO

Comenzaremos con el argumento positivo. ¿Cómo podría funcionar el argumento de que las diferencias en dones naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral, en un argumento hecho para establecer que se deben anular las diferencias de pertenencias que brotan de las diferencias en dones naturales? Consideremos cuatro argumentos posibles; el primero es el argumento *A* siguiente:

1) Cualquier persona debe merecer moralmente lo que tiene; no debe ser que las personas tengan pertenencias que no merecen.
2) Las personas no merecen moralmente sus dones naturales.
3) Si la *X* de una persona determina parcialmente su *Y,* y su *X* es inmerecida, entonces también lo es *Y.*

Por tanto,

4) Las pertenencias de las personas no deben ser parcialmente determinadas por sus dones naturales.

Este argumento servirá como sustituto para otros argumentos similares más complicados.[63] Sin embargo, Rawls *rechaza* explícita y categóricamente la distribución de conformidad con el merecimiento moral.

[63] Por ejemplo:

1. Diferencias entre las pertenencias de dos personas cualesquiera deben ser moralmente merecidas; no deben existir diferencias moralmente inmerecidas.
2. Diferencias entre las personas en cuanto a dotes naturales son moralmente inmerecidas.

> Hay una tendencia por parte del sentido común a suponer que la renta y la riqueza, y los bienes en general, han de ser distribuidos de acuerdo con un criterio moral. La justicia es la felicidad concorde con la virtud. A pesar de que se reconoce que este ideal nunca puede ser plenamente conseguido, es la concepción apropiada de la justicia distributiva, al menos como un principio *prima facie,* y la sociedad debería llevarlo a cabo en tanto las circunstancias lo permitan. Ahora bien, la justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. Tal principio no sería elegido en la posición original.[64]

Rawls no podría, por tanto, aceptar ninguna premisa como la primera premisa en el argumento *A* y, por ello, ninguna variante de este argumento subyace en su rechazo de diferencias en las porciones distributivas que broten de diferencias inmerecidas de dotes naturales. Rawls no sólo rechaza efectivamente la premisa 1: su teoría no es co-extensiva con ella. Rawls favorece que se den incentivos a las personas si esto es lo que más mejora el destino del menos bien situado y esto frecuentemente será debido a que por sus dotes naturales estas personas recibirán incentivos y tendrán porciones mayores. Observamos antes que la concepción retributiva de justicia de las pertenencias, no siendo una concepción de justicia pautada tampoco acepta distribución de acuerdo con el merecimiento moral. Cualquier persona puede dar a cualquier otra cualquier pertenencia a la que tenga derecho, con independencia de si el recipiendario merece moralmente serlo. A cada quien de acuerdo con los derechos legítimos que se le han legítimamente trasmitido, no es un principio pautado.

Si el argumento *A* y su primera premisa son rechazados, no es obvio cómo construir el argumento positivo. Considérese el siguiente argumento *B:*

1) Las pertenencias deben ser distribuidas de conformidad con alguna pauta que no sea arbitraria desde el punto de vista moral.
2) Que las personas tengan dotes naturales diferentes *es* arbitrario desde un punto de vista moral.

Por tanto,

3) Las pertenencias no deben ser distribuidas de conformidad con las dotes naturales.

Pero las diferencias en dotes naturales podrían estar *correlacionadas* con

3. Diferencias entre personas parcialmente determinadas por otras diferencias que son inmerecidas son, también, inmerecidas.

Por tanto:

4. Diferencias entre las pertenencias de las personas no deben ser parcialmente determinadas por diferencias en sus dotes naturales.

[64] John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 310. En lo que resta de esta sección, Rawls procede a criticar la concepción de la distribución conforme con el merecimiento moral.

otras diferencias que no son arbitrarias desde un punto de vista moral y que sin duda tienen alguna posible pertinencia moral para las cuestiones distributivas. Por ejemplo, Hayek sostiene que en el capitalismo la distribución generalmente se hace de acuerdo con los servicios prestados a otros. Puesto que las diferencias en dones naturales producirán diferencias en capacidad para servir a otros, habrá alguna correlación de diferencias en distribución con diferencias en dotes naturales. El principio del sistema *no* es distribución de conformidad con dotes naturales; pero las diferencias en dotes naturales conducirán a diferencias en las pertenencias bajo un sistema cuyo principio es la distribución de acuerdo con servicios prestados a otros. Si la anterior conclusión 3 debe interpretarse extensivamente de manera que excluya esto, se debe hacer explícita. Pero, añadir la premisa de que cualquier pauta que tiene uña descripción *grosso modo,* coextensiva que es arbitraria desde un punto de vista moral es arbitraria ella misma desde un punto de vista moral sería demasiado fuerte, porque produciría el resultado de que *toda* pauta es arbitraria desde un punto de vista moral. Quizás la cuestión decisiva que debe evitarse es, no sólo la coextensibilidad, sino, más bien, algunas características moralmente arbitrarias *que dan origen* a diferencias en las porciones distributivas. De esta manera, considérese el argumento *C:*

1) Las pertenencias deben ser distribuidas de conformidad con alguna pauta que no sea arbitraria desde el punto de vista moral.
2) Que las personas tengan dotes naturales diferentes es arbitrario desde un punto de vista moral.
3) Si parte de la explicación de por qué una pauta contiene diferencias en pertenencias es que otras diferencias en las personas dan origen a éstas diferencias de las pertenencias, y si estas otras diferencias son arbitrarias desde un punto de vista moral, entonces la pauta también es arbitraria desde un punto de vista moral.

Por tanto:

4) Las diferencias en dotes naturales no deben dar origen a diferencias de pertenencias entre las personas.

La premisa 3 de este argumento sostiene que cualquier arbitrariedad moral que subyace en una pauta, contagia la pauta y la hace, también, moralmente arbitraria. Pero cualquier pauta tendrá algunos hechos moralmente arbitrarios como parte de la explicación de cómo surge, incluyendo la pauta propuesta por Rawls. El principio de diferencia interviene para dar a algunas personas porciones distributivas más grandes que a otros; qué personas reciben estas partes más grandes dependerá, al menos parcialmente, de diferencias entre estas personas y las otras, diferencias que son arbitrarias desde un punto de vista moral, puesto que, a algunas personas con dotes naturales especiales se les ofrecerán porciones mayores

como incentivo para usar estas dotes en formas determinadas. Quizás una premisa similar a la 3 pueda formularse de manera que excluya lo que Rawls desea excluir, aunque sin excluir su *propio* punto de vista. Aún más, el argumento resultante supondría que el conjunto de pertenencias debe realizar alguna pauta.

¿Por qué debe ser pautado el conjunto de pertenencias? Establecer pautas *no* es intrínseco a la teoría de la justicia, como hemos visto en nuestra presentación de la teoría retributiva: una teoría que concentra su atención sobre los principios subyacentes que generan conjuntos de pertenencias más que sobre la pauta que un conjunto de tenencias realiza. Si se negara que la teoría de estos principios subyacen es una teoría separada de justicia distributiva, y no sólo una colección de consideraciones diversas de otras áreas, entonces la pregunta se vuelve la de si *hay* alguna cuestión separada de la justicia distributiva que requiera una teoría separada.

En el modelo de maná del cielo dado antes, podría haber una razón más apremiante para buscar una pauta. Pero como las cosas surgen ya poseídas (o con acuerdos ya celebrados sobre cómo deben ser poseídas), no hay ninguna necesidad de buscar alguna pauta que satisfacer; para pertenencias no poseídas; y puesto que el proceso por el cual las pertenencias son realmente creadas o modeladas no necesita realizar ninguna pauta particular, no hay razón para esperar que resulte alguna pauta. La situación no es la apropiada para preguntarse: "¿Después de todo, qué va a ser de estas cosas?, ¿qué vamos a hacer con ellas?" En el mundo donde no hay maná del cielo, en que las cosas se tienen que hacer o producir o transformar por las personas, no hay ningún proceso separado de distribución para que una teoría de distribución sea una teoría de este proceso separado. El lector recordará nuestro argumento anterior de que *(grosso modo)* cualquier conjunto de pertenencias que realizan una pauta particular puede ser transformado, por intercambios voluntarios, obsequios, etcétera, de las personas que tienen las pertenencias de conformidad con la pauta, en *otro* conjunto de pertenencias que no se conforman a la pauta. La idea de que las pertenencias tengan que ser pautadas quizás parezca menos verosímil cuando se ve que tiene la consecuencia de que las personas no pueden realizar actos que alteren la pauta, aun con cosas que ellas legítimamente tienen.

Hay otra ruta hacia una concepción pautada de justicia que, quizás, debiera mencionarse. Supóngase que cada hecho moralmente legítimo tiene una explicación "unificada" que muestra que es moralmente legítimo y que las *conjunciones* caen dentro del dominio de los hechos que van a ser explicados como moralmente legítimos. Si p y q son, cada una, hechos moralmente legítimos, con sus explicaciones respectivas como moralmente legítimas, las cuales fueran P y Q, entonces si $p \wedge q$ debe también ser explicada como moralmente legítima, y si $P \wedge Q$ no constituye una explicación "unificada" (sino una mera conjunción de explicaciones diferentes), entonces se necesitarán algunas otras explicaciones. Aplicando esto a las

pertenencias, supóngase que hay explicaciones retributivas separadas que muestran la legitimidad de que yo tenga mis pertenencias, y de que usted tenga las suyas, y se plantea la siguiente pregunta: "¿Por qué es legítimo que yo tenga lo que tengo y que usted tenga lo que tenga? ¿Por qué ese hecho *y todas las relaciones que contiene* son legítimos?" Si la conjunción de las dos explicaciones separadas no fuera válida para explicar de manera unificada la legitimidad del hecho compuesto (cuya legitimidad no se considera constituida por la legitimidad de sus partes constituyentes), entonces algunos principios pautados de distribución parecerían ser necesarios para mostrar su legitimidad y para legitimar cualquier conjunto de pertenencias no unido.

Con la explicación científica de hechos particulares, la práctica común es considerar que algunas conjunciones de hechos explicados no requieren explicación separada, sino explicarlos por las conjunciones de las explicaciones de los conjuntos. (Si E_1 explica e_1 y E_2 explica e_2, entonces $E_1 \wedge E_2$ explica $e_1 \wedge e_2$.) Si requerimos que cualquiera de los dos conjuntos y cualquier conjunción de lugar *n* tuvieran que ser explicados de alguna forma unificada, y no meramente por la conjunción de explicaciones separadas y distintas, entonces seríamos conducidos a rechazar la mayoría de las explicaciones comunes y a buscar una pauta subyacente para explicar lo que parecen ser hechos separados. (Los científicos, por supuesto, con frecuencia efectivamente ofrecen una explicación unificada de hechos aparentemente separados.) Bien valdría la pena explorar las consecuencias interesantes de negarse a tratar, aun en primera instancia, cualesquiera dos hechos como legítimamente separables, como si fueran explicaciones separadas, cuya conjunción es todo lo que hay para explicarlos. ¿Qué parecerían nuestras teorías del mundo si requiriéramos explicaciones unificadas de *todas* las conjunciones? Quizás una explicación de cómo se ve el mundo para las personas paranoicas o, para ponerlo en términos no peyorativos, la manera en que les parece a las personas que tienen ciertas clases de experiencias bajo la influencia de drogas, (Por ejemplo, la manera en que algunas veces me parece a mí después de fumar marihuana.) Tal visión del mundo difiere fundamentalmente de la manera en que normalmente lo miramos; es sorprendente, al principio, que una simple condición para la adecuación de explicaciones de conjunciones conduzca a ella, hasta que nos damos cuenta que tal condición de adecuación tiene que conducir a una visión del mundo profunda y completamente pautada.

Una condición similar de adecuación para las explicaciones sobre la legitimidad moral de conjunciones de hechos separados moralmente legítimos, conduciría a la idea de que requeriría conjuntos de pertenencia que exhiban un *pautamiento* completo. Parece improbable que haya argumentos que obliguen a imponer tal principio de adecuación. Algunos pueden encontrar verosímil tal visión unificada sólo para un dominio, por ejemplo, en la esfera moral en cuanto a conjuntos de pertenencias, pero no en el reino de explicaciones ordinarias no morales, o viceversa. Para ex-

plicar hechos no morales, el reto sería producir tal teoría unificada. Si se produjera una que introdujera consideraciones nuevas y no explicara ningún hecho nuevo (además de las conjunciones de los anteriores), la decisión en cuanto a su aceptabilidad podría ser difícil y dependería, en gran medida, cuán satisfactoria, explicativamente, fuera la nueva forma en que viéramos los hechos anteriores. En el caso de explicaciones morales y de explicaciones que muestran la legitimidad moral de hechos varios, la situación es un tanto diferente. Primero, hay aún menos razón (creo yo) para suponer una explicación unificada apropiada y necesaria. Hay menos necesidad de un grado *mayor* de unidad explicativa que la proporcionada cuando los mismos principios subyacentes para generar pertenencias aparecen en explicaciones diferentes. (La teoría de Rawls que contiene elementos de lo que él llama justicia procesal pura no satisface una condición fuerte de adecuación para explicar conjunciones, e implica que tal condición no puede ser satisfecha.) En segundo lugar, hay más peligro que en el caso científico de que la demanda de una explicación unificada conforme los "hechos morales" que se van a explicar. ("No puede ser que ambos *sean* hechos porque no hay ninguna explicación pautada unificada que los produzca a ambos.") Por tanto, el encontrar una explicación unificada de tales hechos seriamente preferidos no dejará en claro lo bien fundamentada que esté la teoría explicativa.

Paso ahora a nuestro argumento positivo final, el cual pretende derivar la conclusión de que las porciones distributivas no deben depender de dotes naturales a partir del enunciado de que la distribución de dotes naturales es moralmente arbitraria. Este argumento concentra su atención en la noción de igualdad. Puesto que una gran parte del argumento de Rawls sirve para justificar o presentar como aceptable una desviación particular de las porciones iguales (algunos pueden tener más si esto sirve para mejorar la posición de los peor situados), quizás sería esclarecedora una reconstrucción de su argumento subyacente, el cual coloca a la igualdad en su centro. Las diferencias entre las personas (reza el argumento) son arbitrarias desde un punto de vista moral si no hay ningún argumento moral para la conclusión de que debe haber diferencias. No todas esas diferencias serán moralmente objetables. Que no haya tal argumento moral parecerá importante sólo en el caso de aquellas diferencias que nosotros creemos que no deben darse, a menos que una razón moral establezca que ellas deben darse. Hay, por así decirlo, una presunción en contra de ciertas diferencias que pueden ser superadas (¿pueden ser meramente neutralizadas?) por razones morales; en ausencia de cualquier razón moral de peso suficiente, debe haber igualdad. De esta manera, tenemos el argumento *D:*

1) Las pertenencias deben ser iguales, a menos que haya una razón moral (de peso) por la cual deban ser desiguales.
2) Las personas no merecen las maneras en que difieren de otras personas en dotes naturales; no hay ninguna razón moral por la que las personas deban diferir en dotes naturales.

3) Si no hay ninguna razón moral por la que las personas difieran en ciertos rasgos, entonces el que realmente difieran en estos rasgos no proporciona y no puede dar origen a una razón moral por la cual deban diferir en otros rasgos (por ejemplo, en pertenencias).

Por tanto,

4) Las diferencias de las personas en dotes naturales no son una razón por la cual las pertenencias deban ser desiguales.

5) Las pertenencias de las personas deben ser iguales a menos que haya alguna otra razón moral (tal como, por ejemplo, mejorar la posición de los que están peor situados) por la cual sus pertenencias deban ser desiguales.

De los enunciados similares a la tercera premisa nos ocuparemos en breve. Aquí permítasenos concentrar la atención sobre la primera premisa, la premisa de igualdad. ¿Por qué deben ser iguales las pertenencias de las personas en ausencia de una razón moral especial para desviarse de la igualdad? (¿Por qué pensar que *debe* haber alguna pauta particular sobre pertenencias?) ¿Por qué es la igualdad la posición fundamental (o de movimiento rectilíneo) del sistema, toda desviación de la cual sólo puede ser causada por fuerzas morales? Muchos "argumentos" en favor de la igualdad meramente afirman que las diferencias entre personas son arbitrarias y tienen que justificarse. Con frecuencia los autores establecen una presunción en favor de la igualdad, en una forma como la siguiente: "Las diferencias en el trato a las personas necesitan justificarse".[65] La situación más favorecida para esta clase de presunción es aquella en la cual hay una persona (o grupo) tratando a todos, una persona (o grupo) que *no* tiene ningún derecho o título para conferir el trato particular que ellos quieran o se les antoje. Pero si voy a una sala de cine en vez de la que está junto

[65] Ninguna razón necesita ciarse para... una igual distribución de beneficios —porque eso es "natural"— evidentemente correcta y justa, y no necesita ninguna justificación, puesto que, en cierto sentido, está concebida como autojustificada... La suposición es que la igualdad no necesita ninguna razón, sólo la desigualdad la necesita; esa uniformidad, regularidad, similitud, simetría, ...no necesitan ser especialmente explicadas, mientras que las diferencias, la conducta asistemática, los cambios de conducta sí necesitan explicación y, por regla, justificación. Si tengo un pastel y hay diez personas entre las que lo quiero dividir, entonces si doy exactamente una décima parte a cada quien, esto no requiere, al menos automáticamente, justificación; mientras que si me aparto de este principio de división imparcial, se espera que dé una razón especial. Es algún sentido de esto, aunque latente, lo que hace de la igualdad una idea que nunca ha parecido intrínsecamente excéntrica... [Isaiah Berlin, "Equality", reimpreso en Frederick A. Olafson (comp.), *Justice and Social Policy,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1961, p. 131]. Para proseguir la analogía con la mecánica, obsérvese que es una posición sustantiva teórica, la cual especifica un estado o situación particular como aquel que no requiere ninguna explicación, mientras que las desviaciones deben ser explicadas en función de fuerzas externas. Véase la explicación de Ernest Nagel del intento de D'Alembert de dar un argumento *a priori* a la primera ley del movimiento de Newton. *(The Structure of Science,* Nueva York; Harcourt, Brace, and World, 1961, pp. 175-177.)

a ella, ¿necesito justificar mi trato diferente a los dos propietarios de las salas de cine? ¿No basta que yo desee ir a una de ellas? Que las diferencias en trato deban ser justificadas se acomoda *realmente* bien a los *gobiernos* contemporáneos. Aquí hay un proceso centralizado que trata a todos, sin derecho a conferir un trato por capricho. Sin embargo, la mayor porción de la distribución en una sociedad libre no llega a través de acciones del gobierno; y no cambiar los resultados de intercambios individuales localizados tampoco constituye "acción estatal". Cuando no hay *nadie* dando el trato y todos tienen derecho a conferir sus pertenencias como deseen, no es claro por qué debe pensarse que la máxima de que las diferencias de trato tengan que ser justificadas tiene una aplicación extensiva. ¿Por qué tienen que justificarse las diferencias entre personas? ¿Por qué pensar que tenemos que cambiar, remediar o compensar cualquier desigualdad que puede ser cambiada, remediada o compensada? Quizás sea aquí donde entra la cooperación social. Aunque no hay ninguna presunción de igualdad (digamos, en bienes primarios, o cosas por las que las personas se preocupan) entre todas las personas, tal vez haya alguna entre las personas que cooperan unidas. Pero es difícil ver un argumento en favor de esto; seguramente no todas las personas que cooperan juntas convienen explícitamente en esta presunción como uno de los términos de su cooperación mutua. Y su aceptación proporcionaría un incentivo lamentable para que los mejor situados se negaran a cooperar, o permitir a cualquiera de los suyos cooperar con gente distante que está menos bien situados que cualquiera de ellos. Porque entrar en tal cooperación social, benéfica para los menos bien situados, seriamente empeoraría la posición del grupo mejor situado al crear relaciones de presupuesta igualdad entre ellos y el grupo peor situado. En el siguiente capítulo consideraré el argumento reciente más importante en favor de la igualdad, pero que resulta fallido. Aquí sólo necesitamos sólo observar que la conexión que el argumento *D* forja entre dotes naturales no merecidas y alguna conclusión sobre las porciones distributivas *presupone* la igualdad como norma (de la cual se puede uno desviar con, y sólo con, razones morales); y, por ende, el argumento *D* mismo no puede ser usado para establecer cualquier condición sobre la igualdad.

EL ARGUMENTO NEGATIVO

Habiendo sido infructuosa nuestra busca de un argumento positivo convincente para conectar la afirmación de que las personas no merecen sus dotes naturales con la conclusión de que las diferencias en pertenencias no deben basarse sobre diferencias en dotes naturales, pasamos ahora a lo que llamamos el argumento negativo: el uso de la afirmación de que las personas no merecen sus cualidades naturales para refutar un posible contraargumento dirigido a la postura de Rawls. (Si el argumento de igualdad *D* fuera aceptable, la tarea negativa de refutar posibles consideraciones

en contra formaría parte de la tarea positiva de mostrar que una presunción de igualdad parece insuperable en un caso particular.) Considérese el siguiente posible contraargumento *E* contra Rawls:

1) Las personas merecen sus dotes naturales.
2) Si las personas merecen *X*, merecen cualquier *Y* que se siga de *X*.
3) Las pertenencias de las personas resultan de sus cualidades naturales.

Por tanto,

4) Las personas merecen sus pertenencias.
5) Si las personas merecen algo, entonces ellas deben tenerlo (y esto supera cualquier presunción de igualdad que pudiera existir sobre tal cosa).

Rawls refutaría este contraargumento negando su primera premisa. Y así, vemos *alguna* conexión entre la afirmación de que la distribución de dotes naturales es arbitraria y el enunciado de que las porciones distributivas no deben depender de dotes naturales. Sin embargo, no puede darse gran peso a *esta* conexión. Porque hay otros contraargumentos, de una veta similar; por ejemplo el argumento *F,* que empieza:

1) Si las personas tienen *X,* y el que tengan *X* (independientemente de si merecen tenerla o no) *no* viola, el derecho (en el sentido de Locke) o retribución sobre *X* de nadie más, y *Y* resulta (surge de, etc.) por un proceso que no viola derechos (en el sentido de Locke) o retribución[66] de ningún otro, entonces la persona tiene derecho a *Y*.
2) El que las personas tengan dotes naturales que tienen no viola las retribuciones o derechos (en el sentido de Locke) de ningún otro.

Y continúa sosteniendo que las personas tienen el derecho a lo que producen, a los productos de su trabajo, a lo que otros les dan o les intercambian. No es verdad, por ejemplo, que una persona *gane Y* (el derecha de conservar una pintura que ha pintado, elogios por escribir *Teoría de la Justicia,* etcétera), sólo si ha *ganado* (o de otra manera *merece*) todo lo que él usó (incluyendo dotes naturales) en el proceso de ganar *Y*. Algunas de las cosas que usa, simplemente las puede tener, no ilegítimamente. No es necesario que los fundamentos que subyacen el merecimiento, sean también merecidas, de pe a pa.

[66] Podríamos reforzar el antecedente añadiendo un proceso de la clase que crearía un derecho para *Y* y si la persona tuviera derecho a X. Hago uso de derechos y retribuciones lockeanos para referirme a los (analizados en la Primera Parte) contra la fuerza, el fraude, etcétera, que deben ser reconocidos en el Estado mínimo. Como creo que éstos son los únicos derechos y retribuciones que las personas poseen (aparte de los que especialmente adquieran) no necesitaba haber incluido la especificación para los derechos lockeanos. El que crea que algunos tienen derecho a los frutos del trabajo de los demás negará la verdad de la primera premisa tal y como está enunciada. Si la especificación que alude a los derechos en el sentido lockeano no estuviera incluida, podría conceder la verdad de 1, aunque negando la de 2 o de los pasos posteriores.

Por lo menos, podemos hacer un paralelo entre estos enunciados sobre merecimiento con otros derechos. Y si describimos correctamente a las personas como teniendo derecho a sus dotes naturales aun si no puede decirse que las merecen, entonces el argumento paralelo a *E,* antes mencionado, con "tienen derecho a" sustituye a "merece" en todo. Esto nos da el aceptable argumento *G*:

1) Las personas tienen derecho a sus dotes naturales.
2) Si las personas tienen derecho a algo, tienen derecho a cualquier cosa que provenga de ellas (a través de tipos específicos de proceso).
3) Las pertenencias de las personas resultan de sus dotes naturales.

Por tanto,

4) Las personas tienen derecho a sus pertenencias.
5) Si las personas tienen derecho a algo, entonces deben tenerlo (y esto supera cualquier presunción de igualdad que pudiera haber sobre pertenencias).

Si las dotes naturales de las personas son arbitrarias o no, desde un punto de vista moral, las personas tienen derecho a ellas, y a lo que resulte de ellas.[67]

Un reconocimiento de los derechos de las personas a sus dotes naturales (la primera premisa del argumento *G*) podría ser necesario para evitar la aplicación rigurosa del principio de diferencia, el cual conduciría, como ya hemos visto, incluso a derechos de propiedad aún más fuertes sobre otras personas de lo que las teorías redistributivas usualmente producen. Rawls piensa que evita esto[68] porque las personas en su misma posición original colocan el principio de libertad lexicográficamente precediendo al principio de diferencia, aplicado no sólo al bienestar económico sino a la salud, duración de la vida, etcétera. (Sin embargo, véase el comentario anterior.)

No hemos encontrado un argumento convincente para (ayudar a) establecer que las diferencias en pertenencias que surjan de diferencias en dotes naturales deban ser eliminadas o minimizadas. ¿Puede usarse de otra

[67] Si nada de significación moral puede resultar de lo que era arbitrario, entonces la existencia de ninguna persona en particular podría ser de significación moral, puesto que cual de los muchos espermatozoides logra fertilizar el óvulo es (hasta donde sabemos) arbitrario desde un punto de vista moral. Esto sugiere otra observación más vaga, dirigida al espíritu de la idea de Rawls más que a su letra. Cada persona existente es el producto de un proceso en que el espermatozoide que tiene éxito no lo merece más que los millones que no lo lograron. ¿Debemos desear que ese proceso hubiera sido más "justo" tal y como es juzgado por las normas de Rawls, de que todas las desigualdades en él hubieran sido rectificadas? Debemos ser aprensivos ante cualquier principio que condene moralmente el propio tipo de proceso que nos crea un principio que, consecuentemente, minaría la legitimidad de nuestra propia existencia.

[68] Pero también véase, más adelante, nuestro análisis del punto de vista de Rawls de las habilidades naturales como dotes colectivas.

manera el tema de que las dotes naturales de las personas son arbitrarias desde un punto de vista moral, por ejemplo, para justificar una cierta conformación de la posición original? Es claro que si la conformación se hace para anular las diferencias en pertenencias debidas a las diferencias en dotes naturales, necesitamos un argumento para este fin, y regresamos a nuestra infructuosa busca de la ruta, hacia la conclusión de que tales diferencias de pertenencias deben anularse. Por lo contrario, la conformación podría tener lugar evitando que los participantes en la posición original conozcan sus dotes naturales. En esta forma, el hecho de que los dones naturales son arbitrarios desde un punto de vista moral ayudaría a imponer y a justificar el velo de la ignorancia. Pero ¿cómo lo hace? ¿Por qué debe excluirse el conocimiento de los dotes naturales de la posición original? Presumiblemente, el principio subyacente sería que si algunas características particulares son arbitrarias desde un punto de vista moral, entonces las personas en la posición original no deben saber que las poseen. Pero esto excluiría su conocimiento de cualquier cosa sobre sí mismas, puesto que cada una de sus características (incluyendo racionalidad, capacidad de tomar decisiones, tener un periodo de vida de más de tres días, tener memoria, ser capaces de comunicarse con otros organismos como ellos) descansan sobre el hecho de que el esperma y el óvulo que los produjo contenían material genético particular. El hecho físico de que esos gametos particulares contuvieran sustancias químicas particularmente organizadas (los genes de personas en lugar de genes de musarañas o árboles) es arbitrario *desde un punto de vista moral;* es, desde el punto de vista moral, un accidente. Sin embargo, las personas en la posición original deben conocer algunos de sus atributos.

Tal vez fuimos demasiado rápidos cuando sugerimos la exclusión del conocimiento de la racionalidad, etcétera, tan sólo porque estas características *surgen* de hechos moralmente arbitrarios, puesto que estas características también tienen significación moral; esto es, los hechos morales dependen o surgen de ellas. Aquí vemos una ambigüedad al decir que un hecho es arbitrario desde un punto de vista moral. Podría significar que no hay ninguna razón moral por la que el hecho deba ser de esta manera, o bien, podría significar que el que el hecho sea de esa manera no tiene significación moral y no tiene ninguna consecuencia moral. Racionalidad, la capacidad de tomar decisiones, etcétera, no son moralmente arbitrarias en este segundo sentido. Pero si escapan de la exclusión sobre esta base, el problema ahora es que las dotes naturales, cuyo conocimiento desea excluir Rawls de la posición original, no son tampoco moralmente arbitrarias en este sentido. De cualquier manera, la afirmación de la teoría retributiva de qué derechos morales pueden surgir de, o estar basados parcialmente sobre tales hechos, es lo que ahora está en cuestión. De esta manera, en ausencia del argumento de que deben anularse las diferencias en pertenencias debidas a las diferencias en dotes naturales, no es claro cómo algo acerca de la posición original pueda basarse sobre la afirmación

(ambigua) de que las diferencias en dotes naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral

DOTES COLECTIVAS

La opinión de Rawls parece ser que todos tienen algún derecho o reclamo sobre la totalidad de dotes naturales (reunidas), sin que nadie tenga reclamos diferentes. La distribución de capacidades naturales es vista como "dote colectiva".[69]

> El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de su distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que sean, pueden obtener provecho de su buena fortuna sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos... Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados.[70]

Las personas diferirán en cómo consideren los talentos naturales como dotes comunes. Algunos se quejarán haciendo eco a Rawls, en contra del utilitarismo,[71] de que esto "no toma seriamente la distinción entre personas"; y se preguntarán si cualquier reconstrucción de Kant que trata las capacidades y talentos de las personas como recurso para otros puede ser adecuada. "Los dos principios de justicia... excluyen hasta la tendencia de considerar a los hombres como medios para el bienestar de otros."[72] Sólo si se insiste *mucho* en la distinción entre hombres y sus talentos, dotes, habilidades y peculiaridades especiales. Si alguna concepción coherente de persona queda cuando se insiste, de esta manera en la distinción, esto es pregunta abierta. El porqué nosotros, llenos (como estamos) de rasgos particulares, debemos estar contentos de que (sólo) los hombres así purificados dentro de nosotros no sean considerados como medios, tampoco es claro.

Los talentos y habilidades de las personas *son* un haber de una sociedad libre; otros miembros de la comunidad se benefician de su presencia y mejoran porque están allí y no en alguna otra parte o en ninguna parte. (De otra manera no escogerían tratar con ellos.) La vida, a la larga, no es un juego de contabilidad constante, en el cual si una mayor habilidad o esfuerzo conduce a alguien a obtener más, significa que otros tengan que

[69] John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 179.
[70] *Ibid.,* p. 102.
[71] *Ibid.,* p. 27.
[72] *Ibid.,* p. 183.

perder. En una sociedad libre, los talentos de las personas efectivamente beneficia a otros y no sólo a sí mismas. ¿La extracción de aún más beneficios para otros es lo que. se supone, justifica tratar las dotes naturales de las personas como recurso colectivo? ¿Qué justifica esta extracción?

> Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados.[73]

¿Y si no existiera "otra forma de tratarlas"? ¿Se seguiría entonces que uno debe eliminar estas distinciones? ¿Qué, exactamente, se consideraría en el caso de las dotes naturales? Si las dotes y talentos de las personas *no se pudieran* someter para servir a otros, ¿se haría algo para desaparecer estas cualidades y talentos excepcionales, o para prohibir que se ejercieran en beneficio propio de la persona o de aquel que escogiera, aun cuando esta limitación no mejoraría la posición absoluta de aquellos que, de alguna manera, fueran incapaces de enjaezar los talentos y habilidades de otros para su beneficio propio? ¿Es tan inverosímil afirmar que la envidia subyace en esta concepción de la justicia, como parte de su noción fundamental?[74]

[73] *Ibid.,* p. 102.

[74] La prioridad lexicográfica que Rawls exige para la libertad en la posición original, ¿impediría al principio de diferencia requerir un impuesto *per capita* en dotes y habilidades? La legitimidad de un impuesto *per capita* es *sugerido* cuando Rawls habla de "dotes colectivas" y de "dotes comunes". Aquellos que *subutilizan* sus dotes y habilidades están usando mal un don público. (¿Malversando propiedad pública?) Rawls puede no intentar inferencias tan fuertes a partir de su terminología, pero necesitamos oír más sobre por qué los que están en la posición original no aceptarían la interpretación fuerte. La noción de libertad necesita elaboración que excluya un impuesto *per capita* y que, sin embargo, permita los otros esquemas impositivos. Dotes y habilidades pueden ser enganchadas sin un impuesto *per capita* y "enganchar" es un término apropiado, como para un caballo enganchado a una carreta que no *se tiene* que mover jamás, pero si lo hace, tiene que tirar de la carreta.

En relación con la envidia, el principio de diferencia, aplicado a la opción entre que *A* tenga diez y *B* tenga 5 o entre que *A* tenga 8 y *B* tenga 5, favorecería la segunda. Entonces, a pesar de la opinión de Rawls *(A Theory of Justice,* pp. 79-80), el principio de diferencia es ineficiente puesto, que algunas veces favorecerá un *statu quo* contra de una mejor distribución de optimalidad de Pareto, pero más desigual. La inefiriencia podría evitarse cambiando del principio de diferencia simple a un principio jerarquizado de diferencia, el cual recomienda la maximización de la posición del grupo de los menos bien situados y, *sujeto a esta limitación,* la maximización de la posición del siguiente grupo menos bien situado. Este argumento también lo hace A. K. Sen *(Collective Choice and Social Welfare,* p. 138, n) y lo reconoce Rawls (*A Theory of Justice,* p. 83). Pero un principio jerarquizado tal, no comprende una presunción en favor de la igualdad de la clase que Rawls usa. ¿Cómo podría entonces Rawls justificar una desigualdad *especial* al principio jerarquizado para alguien en el grupo de los menos bien situados? Tal vez esos problemas subrayan su falta de claridad sobre si Rawls acepta o no el principio jerarquizado.

Hemos usado nuestra concepción retributiva de justicia de las pertenencias para probar la teoría de Rawls, aguzando nuestro entendimiento de lo que supone la concepción retributiva al aplicarla a otra concepción de justicia distributiva, concepción que es profunda y elegante. También, creo yo, hemos probado defectos encubiertos en la teoría de Rawls. Estoy consciente del argumento, reiterado por Rawls, de que una teoría no puede ser evaluada considerando una sola característica o sólo una parte de ella; por lo contrario, la teoría completa debe ser evaluada (el lector no sabrá cuán completa es la teoría hasta que haya leído todo el libro de Rawls) y no debe esperarse una teoría perfecta. Sin embargo, hemos examinado una parte importante de la teoría de Rawls y sus más importantes suposiciones subyacentes. También estoy consciente, como cualquiera, de lo esquemática que ha sido la explicación de la concepción retributiva de justicia de pertenencias. Pero, no creo que necesitemos haber formulado otra teoría completa para rechazar el innegable y sustancial avance de Rawls sobre el utilitarismo, más que lo que Rawls necesitó una teoría completa alternativa antes de poder rechazar el utilitarismo. ¿Qué más se necesita o se puede tener para empezar a progresar hacia una mejor teoría, que el bosquejo de otra idea, posible, la cual desde su muy diferente perspectiva hace resaltar los defectos de la teoría mejor y más desarrollada que existe? Aquí, como en tantas cosas, aprendemos de Rawls.

Comenzamos la investigación de este capítulo de justicia distributiva para considerar la afirmación de que un Estado más extenso que el Estado mínimo podía tener justificación con base en que era necesario, o el instrumento más apropiado, para lograr la justicia distributiva. De conformidad con la concepción retributiva de justicia de pertenencias que hemos presentado, no hay ningún argumento basado en los dos primeros principios de justicia distributiva, los principios de adquisición y de transferencia, para tal Estado más extenso. Si el conjunto de pertenencias es generado apropiadamente, no hay ningún argumento en favor de un Estado más extenso basado sobre la justicia distributiva.[75] Tampoco, hemos afirmado, la estipulación de Locke proporcionaría, realmente, ocasión para un Estado más extenso. Sin embargo, si estos principios se violan, el principio de rectificación entra en juego. Quizá sea mejor considerar algunos principios pautados de justicia distributiva como burdas reglas prácticas, hechas para aproximar los resultados generales de la aplicación del principio de rectificación de injusticia. Por ejemplo, a falta de mucha información histórica y suponiendo: *1)* que las víctimas de la injusticia se hallan peor de lo que de otra manera estarían, y *2)* que los del grupo menos bien situado en la sociedad tienen las mayores probabilidades de ser (los descendientes de) las víctimas de las injusticias más graves, a quienes les es debida una compensación por aquellos que se beneficiaron de las injusticias (supo-

[75] "Pero, ¿no debe la justicia ser temperada por la compasión?" No porque el Estado lo quiera. Cuando las personas privadas deciden trasmitir recursos para ayudar a otros, esto encaja dentro de la concepción retributiva de justicia.

niendo que sean los mejor situados, aunque, algunas veces, los perpetradores de la injusticia serán otros del grupo de los peor situados), entonces una *burda* regla práctica para rectificar las injusticias podría ser, al parecer, la siguiente: organizar a la sociedad en forma que maximice la posición de cualquier grupo que resulte menos bien situado en ella. Este ejemplo particular bien podría no ser verosímil, pero una pregunta importante para cada sociedad será la siguiente: dada *su* historia particular, ¿qué regla práctica funcional se aproxima mejor a los resultados de una aplicación detallada del principio de rectificación en esa sociedad? Estas cuestiones son muy complejas, y conviene dejarlas a un tratamiento completo del principio de rectificación. A falta de tal tratamiento aplicado a una sociedad particular, uno *no puede* usar el análisis y la teoría presentada aquí para condenar un esquema particular de pagos de transferencia, a menos que sea claro que ninguna consideración de rectificación de injusticia podría aplicarse para justificarlo. Aunque introducir el socialismo como castigo por nuestros pecados sería ir demasiado lejos, las injusticias pasadas podrían ser tan grandes que hicieran necesario, por un lapso breve, un Estado más extenso con el fin de rectificarlas.

VIII. IGUALDAD, ENVIDIA, EXPLOTACIÓN, ETCÉTERA

IGUALDAD

LA LEGITIMIDAD de alterar instituciones sociales para lograr mayor igualdad de condiciones materiales está, aunque frecuentemente supuesta, rara vez *fundada en argumentos.* Los autores observan que el porcentaje *n* de los más ricos de una población tiene más que ese porcentaje de la riqueza, y que el porcentaje *n* de los más pobres de la población tiene menos; que para llegar a la riqueza del porcentaje *n* de la cúspide desde el más pobre, se tiene que ver el porcentaje *p* del fondo (donde *p* es mucho mayor que *n),* y así sucesivamente. Proceden entonces a explicar cómo puede alterarse esto. Según la concepción retributiva de justicia de pertenencias, *no se puede* decidir si el Estado tiene que hacer algo para alterar esta situación, considerando solamente un perfil distributivo o hechos como éstos. Depende de cómo se produjo la distribución. Algunos procesos que producen estos resultados serían legítimos y las diferentes partes tendrían derecho a sus diferentes pertenencias. Si estos hechos distributivos surgieran *efectivamente* por un proceso legítimo, entonces estarían legitimados. Esto, por supuesto, *no* quiere decir que no se les puede cambiar, siempre que esto se pueda hacer sin violar los derechos de las personas. Cualquiera que favorezca una pauta particular de estado final puede decidir trasmitir algunas de sus pertenencias propias de manera (al menos temporalmente) que realice, más de cerca, la pauta deseada.

La concepción retributiva de justicia de pertenencias no establece ninguna presunción en favor de la igualdad, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas. No se puede simplemente *suponer* que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia. Hay una sorprendente escasez de argumentos en favor de la igualdad que sean capaces de asir las consideraciones que subyacen en una concepción no global y no pautada de justicia de pertenencias.[1] (Sin embargo, no faltan enunciados sin fundamento de una presunción en favor de la igualdad.) Consideraré el argumento que más atención ha recibido de parte de los filósofos en años recientes; el ofrecido por Bernard Williams en su influyente artículo "The Idea o Equality".[2] (Sin duda muchos lec-

[1] Para una consideración útil de los diferentes argumentos en favor de la igualdad que no se encuentran en el nivel más fundamental, véase Walter J. Blum y Harry Kalven, Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation,* Chicago, University of Chicago Press, 1963.

[2] Bernard Williams, "The Idea of Equality", en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics, and Society,* Second Series, Oxford: Blackwell, 1962, pp. 110-131; reimpreso en Joel Feinberg (comp.), *Moral Concepts,* Nueva York, Oxford University Press, 1969. [Hay edición en español del FCE, 1986.]

tores sentirán que todo pende de algún otro argumento; me gustaría considerar *este* argumento, establecido con precisión, en detalle.)

> Dejando aparte la medicina preventiva, el fundamento apropiado de la distribución de la atención médica es la mala salud: ésta es una verdad necesaria. Ahora bien, en muchísimas sociedades, mientras que la mala salud funciona como condición necesaria para recibir tratamiento, no funciona como condición suficiente, puesto que estos tratamientos cuestan dinero, y no todos los que están enfermos tienen el dinero; de ahí que la posesión de dinero suficiente se convierte, de hecho, en condición necesaria adicional para, efectivamente, recibir el tratamiento... Cuando tenemos la situación en la que, por ejemplo, la riqueza es otra condición necesaria para recibir el tratamiento médico, podemos aplicar una vez más las nociones de igualdad y desigualdad: ahora no en conexión con la desigualdad entre el sano y el enfermo, sino en conexión con la desigualdad entre los enfermos ricos y los enfermos pobres, puesto que claramente tenemos la situación en la cual aquellos cuyas necesidades son las mismas no reciben el mismo tratamiento aunque las necesidades sean la base del tratamiento. Este es un estado de cosas irracional... es una situación en la cual las razones son insuficientemente operativas; es una situación insuficientemente controlada por razones —y, por ende, por la razón misma—.[3]

Williams parece estar sosteniendo que si entre las diferentes descripciones aplicables a una actividad hay una que contenga un "fin interno" de la actividad, entonces (es una verdad necesaria que) el único fundamento apropiado para la realización de esa actividad, o su asignación —si es escasa—, estará conectada con el logro efectivo del fin interno. Si la actividad es hecha en otros, el único criterio apropiado para distribuir la actividad es, si la hay, la necesidad que se tiene de ella. De esta manera, Williams dice (es una verdad necesaria que) el único criterio apropiado para la distribución de la atención médica es la necesidad de atención médica. Presumiblemente, entonces, el único criterio propio para la distribución de servicios de barbería es la necesidad de servicios de barbería. Pero ¿por qué el fin interno de la actividad debe preceder, por ejemplo, al propósito particular de la persona en realizar la actividad? (Pasamos por alto la cuestión de si una actividad puede caer en dos descripciones diferentes que presupongan distintos fines internos). Si alguien quiere ser barbero porque le gusta hablar con toda una variedad de personas, etcétera, ¿es injusto que reparta sus servicios a aquellos con quienes más quiere hablar? O bien, si trabaja como barbero para ganar dinero para pagar su colegiatura, ¿puede cortar el cabello únicamente a los que le pagan bien o le dan buena propina? ¿Por qué no puede un barbero usar exactamente las mismas normas para repartir sus servicios, como cualquier otro cuyas actividades no tienen un fin interno que influya a otros? ¿Necesita un jardinero repartir sus servicios entre aquellos céspedes que más lo necesitan?

¿De qué manera difiere la situación de un médico? ¿Por qué sus activi-

[3] Bernard Williams, "The Idea of Equality", pp. 121-122.

dades deben ser repartidas a través del fin interno de la atención médica? (Si no hubiera "escasez", ¿podrían *entonces* algunas ser repartidas usando también otros criterios?) Parece claro que él no necesita hacer eso sólo porque tiene esa capacidad, ¿por qué tiene *él* que cargar con las inconveniencias de la repartición deseada? ¿Por qué tiene menos derecho que cualquier otro de perseguir sus propios fines, en las circunstancias especiales de la práctica de la medicina? Así, es la *sociedad* la que, de alguna manera, debe arreglar las cosas de tal forma que el médico, al perseguir sus propios fines, reparta sus servicios de acuerdo con la necesidad; por ejemplo, la sociedad le paga por hacer esto. Pero ¿por qué tiene la sociedad que hacer esto? (¿Debe hacer esto también por los servicios de barbería?) Presumiblemente porque la atención médica es importante, las personas la necesitan mucho. Esto también puede decirse de los alimentos, aunque la agricultura *no* tiene un fin interno que se refiera a las otras personas, como ocurre en la medicina. Cuando quitamos la cáscara del argumento de Williams, a lo que llegamos es a la afirmación de que la sociedad (esto es, cada uno de nosotros actuando juntos de manera organizada) debería subvenir a las necesidades importantes de todos sus miembros. Esta afirmación, por supuesto, se ha expresado ya muchas veces. A pesar de las apariencias, Williams no ofrece argumentos en su favor.[4] Como otros, Williams sólo considera las cuestiones de repartición; desdeña la cuestión de saber de dónde vienen las cosas o acciones que van a ser repartidas o distribuidas. Consecuentemente, Williams no considera si vienen ya unidas a las personas que tienen derechos sobre ellas (seguramente el caso de actividades de servicios, las cuales son acciones de las personas), personas que, por tanto, pueden decidir por sí mismas a quién darán las cosas y sobre qué bases.

IGUALDAD DE OPORTUNIDAD

La igualdad de oportunidades parece ser, para muchos autores, el fin igualitario mínimo, discutible (si acaso) sólo por ser demasiado débil. (Muchos autores han visto, también, cómo la existencia de la familia impide el logro completo de este fin.) Hay dos caminos para intentar proporcionar esta igualdad: empeorar directamente la situación de los más favorecidos por la oportunidad o mejorar la situación de los menos favorecidos. La última

[4] Hemos discutido la posición de Williams sin introducir un punto de vista esencialista de que algunas actividades necesariamente implican ciertos fines. En lugar de eso, hemos ligado los fines a las *descripciones* de las actividades, toda vez que las cuestiones esenciales sólo nublan la discusión y dejan todavía abierta la pregunta de por qué el único fundamento apropiado para distribuir la actividad es su fin esencial. El motivo para hacer tal afirmación esencialista sería evitar que alguien dijera: que *schmoctorear* sea una actividad como "doctorear" excepto en que *su* fin es que el practicante gane dinero; ¿ha presentado Williams alguna razón por la que los servicios de *schmoctoreo* deban ser repartidos de acuerdo con la necesidad?

necesita del uso de recursos y, así, presupone, también, empeorar la situación de algunos: aquellos a quienes se quitan pertenencias para mejorar la situación de otros. Pero las pertenencias sobre las cuales estas personas tienen derechos, no se pueden tomar, aun cuando sea para proporcionar igualdad de oportunidad para otros. A falta de varitas mágicas, el medio que queda hacia la igualdad de oportunidad es convencer a las personas para que cada una decida destinar algunas de sus pertenencias para lograrla.

El modelo de una carrera por un premio se usa frecuentemente en las explicaciones sobre la igualdad de oportunidad. Una carrera en la que algunos comenzaran más cerca de la línea de meta que otros sería injusta, como lo sería una en la que algunos fueran obligados a llevar objetos pesados o a correr con guijarros en los zapatos. Pero la vida no es una carrera en la que todos competimos por un premio que alguno ha establecido; no hay una carrera unificada, en que algunas personas juzgan la velocidad. Por el contrario, hay diferentes personas que separadamente dan a otras personas cosas diferentes. Los que dan (cada uno de nosotros, en distintas ocasiones) generalmente no se preocupan del merecimiento ni de las desventajas que alguien tuviera; tan sólo se preocupan por lo que realmente obtienen. Ningún proceso centralizado juzga el uso que las personas hacen de las oportunidades que tienen; no es para eso el proceso de cooperación social e intercambio.

Hay una razón por la cual cierta desigualdad de oportunidad puede parecer *injusta* y no sólo infortunada, a saber: que alguno no tenga todas las oportunidades (lo cual sería verdadero aun si nadie más tuviera mayor ventaja). Frecuentemente la persona que tiene derecho a trasmitir una pertenencia no tiene un deseo especial de trasmitirla a una persona en particular; esto contrasta con un legado a un hijo o con un donativo a favor de una persona en particular. Esta persona decide trasmitirla a cualquiera que satisfaga ciertas condiciones (por ejemplo, que pueda proporcinarle ciertos bienes o servicios a cambio, que pueda hacer un determinado trabajo, que pueda pagar un salario determinado) y estará igualmente dispuesta a trasmitirla a cualquiera que satisfaga la condición. ¿No es injusto que una de las partes reciba la trasmisión, en lugar de otro que tiene menos oportunidad de satisfacer la condición que el trasmitente establece? Puesto que al donador no le importa a quién trasmite siempre que el recipiendario satisfaga cierta condición general, la igualdad de oportunidad para ser recipiendario en esas circunstancias no violaría ningún derecho del donador. Tampoco violaría ningún derecho de la persona con una oportunidad mayor; aunque tenga derecho a lo que tiene, no tiene un derecho que sea mayor que el que otro tiene. ¿No sería *mejor* si la persona con menos oportunidad tuviera igual oportunidad? Si alguien pudiera equiparse sin violar los derechos de ningún otro (¿la varita mágica?), ¿no debiera hacerlo? ¿No sería más justo? Si fuera más justo, ¿puede esa misma justicia justificar también que se pasen por alto los derechos de

algunas personas, para adquirir los recursos para elevar a una posición competitiva más igualitaria a los que tienen menos oportunidades?

El proceso es competitivo de la manera siguiente: si el que tiene mayor oportunidad no existiera, el donador podría negociar con una persona que tuviera menos oportunidad, quien, entonces, en esas circunstancias, sería la mejor persona con quien negociar. Esto difiere de una situación en la cual seres desconectados, pero semejantes, que vivan en diferentes planetas, confrontan dificultades distintas y tienen oportunidades diferentes de realizar sus varios fines. Ahí, la situación de uno *no* afecta la situación del otro; aunque sería mejor si el peor planeta estuviera mejor dotado de lo que está (también sería mejor si el mejor planeta estuviera mejor dotado de lo que está), no sería *más justo.* También difiere de una situación en la cual una persona no elige, aunque pudiera, *mejorar* la situación de otra. En las circunstancias particulares consideradas, una persona que tiene menos oportunidades estaría mejor si una persona en particular que tiene mejores oportunidades no existiera. La persona que tiene mejores oportunidades puede ser considerada no sólo como alguien en mejor situación o alguien que no decide ayudar, sino como alguien que *obstaculiza o impide* a la persona que tiene menos oportunidades, la posibilidad de ser mejor.[5] Obstaculizar a otro por el hecho de ser un socio más atractivo en el intercambio no se puede comparar con empeorar directamente la situación del otro, como por ejemplo robándolo. Sin embargo, aun así ¿no podría la persona con menor oportunidad quejarse justificadamente de ser obstaculizada por otro que no *merece* su mejor oportunidad para satisfacer ciertas condiciones? (Ignoremos cualesquiera otras quejas parecidas que algún otro pudiera tener contra él.)

Aunque sintiendo la fuerza de las preguntas de los dos párrafos anteriores (soy yo quien pregunta), no creo que transformen toda una concepción retributiva. Si la mujer que después llegó a ser mi esposa, rechazó a otro pretendiente (con quien, de otra manera, ella se hubiera casado) por preferirme a mí, parcialmente por mi aguda inteligencia y buena apariencia (dejo a un lado mi naturaleza adorable), ninguna de las cuales me gané, ¿tendría el pretendiente rechazado, menos inteligente y menos apuesto, una queja legítima sobre injusticia? El que de esta manera haya yo impedido que el otro pretendiente ganara la mano de la bella dama, ¿justificaría tomar algunos recursos de otros para pagar cirugía plástica y una preparación intelectual especial para él, o pagar para desarrollar en él un rasgo genuino del cual yo carezco para igualar nuestras oportunidades de ser escogidos? (Aquí doy por hecho que no es permisible empeorar la situación de la persona con mejores oportunidades con el fin de igualar la oportunidad; en el presente caso desfigurándolo o inyectándole drogas

[5] Tal vez debiéramos entender el enfoque de Rawls, sobre la cooperación social, como basado sobre esta noción triple de una persona, negociando con una segunda [y] evitando que la tercera negocie con la segunda.

o haciendo ruidos para impedir que use su inteligencia totalmente.[6] *Ninguna de estas consecuencias se siguen.* (¿En contra de quién tendría el pretendiente rechazado una queja legítima? ¿En contra de qué?) Tampoco son diferentes las cosas si las oportunidades diferenciales surgen de los efectos acumulados por el uso o trasmisión que las personas hacen de sus derechos como ellas deciden. El caso es todavía más fácil en el consumo de bienes de los cuales no se puede sostener verosímilmente que tengan ese triple efecto obstaculizador *¿Es* injusto que un niño sea criado en una casa con piscina, usándola a diario, aun cuando no la *merezca* más que otro niño, cuya casa no tiene piscina? ¿Debiera prohibirse tal situación? ¿Por qué, entonces, debiera haber objeción a la transferencia de una piscina a un adulto por legado?

La mayor objeción a decir que todos tengan el derecho a varias cosas, tales como igualdad de oportunidad, vida, etcétera y a ejercer estos derechos, es que estos "derechos" requieren de una subestructura de cosas y materiales y acciones; y *otras* personas pueden tener derechos y retribuciones sobre ellos. No tiene el derecho a algo cuya realización requiere de cierto uso de cosas y actividades a las cuales otras personas tienen derechos y retribuciones.[7] Los derechos y retribuciones de otras personas sobre *cosas en particular* (ese lápiz, *su* cuerpo, etcétera) y cómo deciden ejercer esos derechos y retribuciones fijan el medio externo de un individuo dado y los derechos de que dispondrán. Si su fin requiere el uso de medios sobre los cuales otros tienen derechos, deberán procurar su cooperación voluntaria. Incluso, para *ejercer* su derecho a determinar cómo debe utilizarse algo que él posee puede requerir de otros medios de los cuales debe adquirir el derecho, por ejemplo: sobre alimentos para mantenerlo vivo; él debe conjuntar, con la cooperación de los demás, un paquete factible.

Hay derechos sobre cosas en particular poseídas por personas particulares, y derechos particulares para celebrar acuerdos con otros, *si* usted y ellos juntos pueden adquirir los medios para celebrar un acuerdo (nadie tiene que darle un teléfono para que usted pueda celebrar un acuerdo con otro). Ningún derecho existe en conflicto con esta subestructura de derechos particulares. Puesto que ningún derecho claramente definido para alcanzar un fin evitará la incompatibilidad con esta subestructura, tales derechos no existen. Los derechos particulares sobre cosas llenan el espacio de los derechos, sin dejar ningún espacio para que derechos generales estén en cierta condición material. La teoría opuesta colocaría sólo los "derechos" umversalmente tenidos para lograr fines o estar en una cierta condición material dentro de su subestructura de manera que determinaran todo el resto; según lo que sé, ningún esfuerzo serio se ha realizado para establecer esta teoría "opuesta".

[6] Véase el cuento de Kurt Vonnegut "Harrison Bergeron" en su colección *Welcome to the Monkey House,* Nueva York, Dell, 1970.

[7] Sobre este punto véase Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", en *Philosophy & Public Affairs,* vol. 1, núm. 1, otoño de 1971, pp. 55-56,

PROPIA ESTIMACIÓN Y ENVIDIA

Es verosímil conectar la igualdad con la propia estimación.[8] La persona envidosa, si no puede poseer (también) una cosa (talento, etcétera) que otro tiene, prefiere que la otra persona tampoco la tenga. El individuo envidioso prefiere que ninguno la tenga a que otro la tenga y él no.[9] Hay

[8] "Los hombres son, en gran medida, lo que ellos sienten que son y ellos piensan de sí mismos lo que sus prójimos piensan de ellos. El avance en el propio respeto individual y en la amenidad social, causado por la suavización de las desigualdades más bárbaras del pasado es una contribución a. la civilización, tan genuina como el mejoramiento de las condiciones materiales." [R. H. Tawney, *Equality,* Nueva York, Barnes & Nobel, 1964, p. 171.]

La conexión ligeramente diferente que trazaré entre igualdad y propia estima no pasa, en primera instancia, a través de la opinión de otras personas.

[9] Con respecto a usted, a otra persona y a tener una clase de objeto o atributo, hay cuatro posibilidades:

	ÉL	USTED
1.	la tiene	la tiene
2.	la tiene	no la tiene
3.	no la tiene	la tiene
4.	no la. tiene	no la tiene

usted es *envidioso* (con respecto a él y esa clase de objeto o atributo; suprimo la relativación en lo que sigue) si usted prefiere 4 sobre 2, aunque prefiera 3 sobre 4. (El "aunque" es la "y" de la conjunción.) Usted es celoso si prefiere 1 sobre 2, aunque sea indiferente entre 3 y 4. La idea central es que usted es *celoso* si usted la quiere porque él la tiene. La condición formulada dice que usted la quiere sólo porque él la tiene. Una condición más débil diría que usted es celoso si la quiere más porque él la tiene; esto es, si usted prefiere 1 sobre 2, más de lo que usted prefiere 3 sobre 4. Similarmente, podemos formular una condición menos fuerte para la envidia. Un hombre sumamente envidioso prefiere que el otro no tenga la cosa si él no la tiene. Un hombre parcialmente envidioso puede consentir en que el otro tenga la cosa, aun cuando él no la tenga, pero él prefiere esto menos fuertemente que lo que prefiere que el otro tenga la cosa si él también la tiene; esto es, él prefiere 2 sobre 4 menos de lo que prefiere 1 sobre 3. Usted es *renuente a dar* si prefiere 3 sobre 1, aunque prefiera 3 sobre 4. Usted es *rencoroso* si prefiere 4 sobre 1 aunque prefiera 3 sobre 4. Usted es *competitivo* si prefiere 3 sobre 4 aunque sea indiferente entre 1 y 4.

Una persona competitiva es renuente a dar. Una persona rencorosa es renuente a dar. Hay personas envidiosas que no son celosas (en el sentido de la condición más débil). Aunque esto no es una teorema, es una conjetura psicológica plausible que la mayoría de la gente celosa es envidiosa; seguramente, es una ley psicológica que la gente rencorosa sea envidiosa.

Compárense las distinciones similares, aunque algo diferentes, que Rawls obtiene *(A Theory of Justice,* sec. 80). La idea de envidia en Rawls es más fuerte que la nuestra. Podemos formular un equivalente parecido al de él permitiendo que *i(X)* sea la columna *i-ésima* en la matriz de arriba para algo *X*; y sea *i(Y)* la columna *i-ésima* para algo *Y*. Usted es envidioso en el sentido fuerte de Rawls si usted prefiere *4(X)* y *4(Y)* en vez de *2(X)* y *1(Y);* esto es, si usted prefiere que ninguno de ustedes tenga *X* o *Y en* lugar de que él tenga tanto *X* como *Y*, aunque usted tenga solamente *Y*. Usted está dispuesto a ceder algo para borrar las diferencias. Rawls usa tanto "celoso" como "codicioso" en lugar de nuestro "renuente a dar" y no tiene nada que corresponda a nuestro "celoso". Nuestra idea de rencor aquí es más fuerte que la suya, y Rawls no tiene ninguna idea que corresponda a nuestro "competitivo".

quienes frecuentemente han afirmado que la envidia subyace en el igualitarismo. Otros han contestado que puesto que los principios igualitarios son separadamente justificables, no es necesario atribuir ninguna psicología deshonrosa al igualitario; él sólo desea que sean realizados principios correctos. En vista del gran ingenio con que las personas sueñan con principios para racionalizar sus emociones y dada la gran dificultad para descubrir *argumentos* en favor de la igualdad como valor en sí misma, esta respuesta, por decir lo menos, no está demostrada. (Tampoco se demuestra por el hecho que una vez que las personas aprueban los principios igualitarios, podrían respaldar el empeoramiento de sus propias posiciones como aplicación de estos principios generales.)

Aquí prefiero concentrar mi atención en la *extrañeza* de la emoción de envidia. ¿Por qué algunas personas *prefieren* que otras no tengan calificación mejor en alguna dimensión, en lugar de contentarse con el bienestar o la buena fortuna de otro? ¿Por qué no, al menos, se encogen de hombros? Una línea especialmente parece valer la pena de seguirla: una persona con cierta calificación en determinadas dimensiones preferiría que otra persona con una anotación *H* más alta, tuviera una anotación menor que *H* aun cuando esto no elevara su propia anotación, en los casos en que el hecho de que la otra persona tenga una calificación más alta que él amenaza o deteriora la estima que sienta por él mismo y lo hace sentirse inferior a otro, de alguna manera importante. ¿Cómo pueden las actividades, o características, de otro afectar nuestra propia estima? ¿No debería depender la estima, sentimiento, valor, etcétera, que siento por mí tan sólo de los hechos propios? ¿Si soy yo al que, de alguna manera, estoy evaluando, cómo *pueden* los hechos de otras personas desempeñar un papel en mi autoevaluación? La respuesta es, por supuesto, que nosotros evaluamos lo bien que hacemos algo comparando nuestra actividad con la de otros, con lo que otros pueden hacer. Un hombre que viva en un pueblo aislado en la montaña puede encestar 15 tiros saltando con una pelota de baloncesto en 150 intentos. Todos los demás del pueblo pueden encestar sólo un tiro saltando en 150 intentos. Él piensa (al igual que los otros) que es muy bueno para eso. Un buen día llega Jerry West. O bien, un matemático trabaja arduamente y, ocasionalmente, produce una interesante conjetura, claramente prueba un teorema, etcétera. Entonces descubre un grupo completo de genios matemáticos. Él sueña en una conjetura y ellos rápidamente la aprueban o la desaprueban (aunque no en todos los casos posibles, debido al teorema de Church), construyendo pruebas muy elegantes; ellos también producen teoremas muy profundos, etcétera.

En cada uno de estos casos, la persona concluiría que después de todo no era muy buena o versada. No hay ningún parámetro de hacer algo bien, independientemente de cómo está hecho por otros. Al final de su libro *Literatura y Revolución,* al describir cómo sería el hombre (con el tiempo) en una sociedad comunista, dice León Trotsky:

> El hombre se volverá inconmensurablemente más fuerte, más sabio y más sutil; su cuerpo se volverá más armonioso y sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. Las formas de la vida serán dramáticamente dinámicas. El promedio del tipo humano se elevará a las alturas de un Aristóteles, de un Goethe o de un Marx. Y sobre estas cumbres surgirán nuevos picos.

Si esto sucediera, la persona promedio, "tan sólo" en los niveles de Aristóteles, Goethe o Marx no pensaría que es muy competente o versada en tales actividades; tendría problemas de propia estima. Alguien en las circunstancias del jugador de baloncesto descrito o del matemático podría preferir que otras personas no tuvieran sus talentos o podría preferir que dejaran de demostrar continuamente su valor, al menos frente a él; de esta manera la estima que siente por sí mismo no se vería lastimada, y podría resurgir.

Ésta sería *una* explicación posible de por qué ciertas desigualdades en el ingreso, en la posición de autoridad dentro de una industria o de un empresario comparado con sus empleados, *irritan* tanto. *No* a causa del sentimiento de que esta posición superior es inmerecida, sino por el sentimiento de que *es* merecida y ganada. Puede herir la estima que uno siente de sí mismo y hacer que se sienta menos valioso como persona, saber que algún otro ha ganado más o se ha elevado más alto. Los trabajadores de una fábrica recién inaugurada por alguien que con anterioridad era obrero, estarán constantemente *confrontando* los siguientes pensamientos: ¿por qué no yo? ¿Por qué estoy sólo aquí? En cambio, uno puede desentenderse mucho más fácilmente del conocimiento de que algún otro en alguna otra parte ha hecho más, si uno no está confrontado diariamente con él. El argumento, aunque más afinado, no depende de que algún otro merezca su rango superior dentro de cierta dimensión. Que haya algún otro que es un buen bailarín afectará su estimación de lo bueno que es usted para bailar, aun cuando usted piense que, en gran medida, la gracia al bailar depende de dotes naturales no ganadas.

Como marco para la explicación que comprenda estas consideraciones (y *no* como contribución a la teoría psicológica), considérese el siguiente modelo *simple.* Hay un buen número de diferentes dimensiones, atributos dimensionales según los cuales las personas pueden variar $D_1 \ldots D_n$, las cuales las personas tienen como valiosas. Las personas pueden diferir sobre qué dimensiones consideran valiosas, y pueden diferir en cuanto al peso (no cero) que dan a las dimensiones que convienen en considerar valiosas. Para cada persona habrá un *perfil fáctico* que presenta su posición objetiva en cada dimensión; por ejemplo, en la dimensión de encestar saltando, nosotros podíamos haber sido capaces de anotar regularmente tiros saltando en 100 intentos desde 2 m de distancia, y la anotación de una persona podría ser 20, 34 o 67.

Por simplicidad, permítasenos suponer que la creencia de la persona sobre su perfil fáctico es razonablemente exacta. También habrá un *perfil*

evaluativo para representar cómo evalúa la persona su propia anotación en el perfil fáctico. Habrá clasificaciones evaluativas (por ejemplo, excelente, bueno, satisfactorio, malo, pésimo) que representan la evaluación de sí mismo dentro de cada dimensión. Estas evaluaciones individuales, cómo él llega de las anotaciones fácticas a las evaluaciones, dependerán de sus creencias fácticas sobre los perfiles fácticos de otros seres similares (el "grupo de referencia"), los fines que le fueron dados cuándo niño, etcétera. Todo configura su nivel de aspiración, el cual, con el tiempo, variaría de una manera aproximadamente especificable. Cada quien hará una estimación general de sí mismo, y en el más simple de los casos esto dependerá únicamente de su perfil evaluatorio y su ponderación de las dimensiones. Cuánto depende de esto es algo que variará de individuo a individuo. Algunos pueden tomar el peso de la suma de sus anotaciones en todas las dimensiones; otros pueden evaluarse a sí mismos como satisfactorios si actúan bien dentro de alguna dimensión razonablemente importante; otros más pueden pensar que si fallan en alguna dimensión importante "apestan".

En una sociedad donde las personas generalmente están de acuerdo en que algunas dimensiones son muy importantes y en que existen diferencias sobre cómo las personas se encuentran en estas dimensiones y algunas instituciones públicamente agrupan a las personas de acuerdo con sus lugares dentro de estas dimensiones, entonces los que tienen más baja puntuación pueden sentirse inferiores a los que tienen anotación más alta; pueden sentirse inferiores como personas. (Entonces, la gente *pobre* puede llegar a considerarse pobre *gente.)* Uno podría tratar de evitar estos sentimientos de inferioridad cambiando la sociedad, de modo que cualquiera de estas dimensiones que servía para distinguir a la gente pierdan importancia o de modo que las personas no tengan una oportunidad de ejercitar públicamente sus capacidades en estas dimensiones, o de saber cuál es la calificación de los otros en ellas.[10]

Podría parecer obvio que si las personas se sienten inferiores porque actúan mediocremente en algunas dimensiones, entonces si estas dimensiones pierden importancia o si se igualan las calificaciones obtenidas en ellas las personas no continuarán sintiéndose inferiores. ("¡Por supuesto!") La verdadera razón que tienen para sentirse inferiores queda eliminada; pero bien puede suceder que otras dimensiones con el mismo efecto (en personas diferentes) sustituyan a las eliminadas. Si después de rebajar o igualar una dimensión, digamos la riqueza, la sociedad llega generalmente a convenir que alguna *otra* dimensión es la más importante, por ejemplo: sensibilidad

[10] Si la "dimensión más importante de una sociedad, por consenso común, no es detectable en cuanto que no se puede determinar directamente en dónde una persona se ubica, la gente puede pensar que la posición de una persona en esta dimensión estará correlacionada con sus calificaciones dentro de una dimensión en la cual *pueden* determinar posiciones relativas (el efecto del halo). De esta manera, la gente para la cual la presencia de la gracia divina es la dimensión más importante llegará a creer que otros hechos valiosos detectables indican su presencia; por ejemplo, el éxito en sociedad.

estética, atractivo estético, inteligencia, capacidad atlética, gracia física, grado de simpatía entre otras personas, calidad de orgasmo, entonces el fenómeno se repetirá.[11]

Las personas generalmente se juzgan considerando cómo caen dentro de las dimensiones más importantes en las que *difieren* de otros. La gente no gana estima de sí misma por sus capacidades humanas comunes comparándose con animales, los cuales carecen de ellas. ("Yo soy muy bueno; tengo un pulgar opuesto y puedo hablar un lenguaje.") Tampoco ganan o mantienen la estima que sienten de sí mismas considerando que tienen el derecho a votar por líderes políticos, aunque cuando esta prerrogativa no estaba muy distribuida las cosas podían haber sido diferentes. Tampoco las personas en Estados Unidos tienen, hoy día, un sentido de valor porque son capaces de leer y escribir, aunque en muchas otras sociedades en la historia esto sí haya servido. Cuando todos, o casi todos tienen algo, o algún atributo, éste no funciona como base de autoestima. La autoestima se basa en *características diferenciadoras;* por ello es *autoestima.* Y como los sociólogos de grupos de referencia gustan observar, cambia según quienes sean los *otros.* Los estudiantes de primer año en colegios prestigiados pueden tener una sensación de valor individual basada en el hecho de asistir a esas escuelas. Este sentimiento es verdaderamente más pronunciado en sus dos últimos meses de escuela secundaria. Pero cuando *cada uno* de aquellos con que se reúne está en una posición similar, el hecho de asistir a estas escuelas no sirve ya como base de autoestima, excepto, tal vez, cuando, en vacaciones regresan a casa (o en pensamiento), con respecto *a aquellos que no están allí.*

Considérese cómo se propondría usted apoyar la autoestima de un individuo que, quizás debido a su limitada capacidad, su capacidad es más baja que las de todos los demás dentro de todas las dimensiones que los otros consideran importantes (y cuya capacidad es mejor dentro de dimensiones que nadie puede sostener que sean importantes o valiosas). Usted podría decirle a la persona que, aunque sus puntuaciones absolutas fueran bajas, ha tenido una buena actuación (dadas sus capacidades limitadas); ha realizado una mayor proporción de sus capacidades que la mayoría y ha realizado más de su potencial que lo que hacen los otros; considerando dónde ha comenzado y con qué, ha logrado mucho. Esto reintroduciría una evaluación comparativa, citando otra (meta) dimensión importante que él *realiza* bien en comparación con los demás.[12]

[11] Compárese la novela de L. P. Hartley: *Facial Justice.* "Cada experiencia parece confirmar la sombría hipótesis de que la envidia encontrará otros lugares posiblemente menos atractivos en qué arraigar." (Walter Blum y Harry Kalven, Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation,* Chicago, University of Chicago Press, 1963, p. 74.) Véase también: Helmut Schoeck, *Envy,* traducción al inglés de M. Glenny y B. Ross, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972.

[12] ¿Hay alguna dimensión importante en la cual sea inapropiado juzgarse a uno mismo comparativamente? Considérese el siguiente enunciado de Timothy Leary: "Mi ambición es llegar a ser el hombre más santo, más sabio y más bondadoso que viva hoy.

Estas consideraciones nos hacen *un tanto* escépticos en cuanto a las posibilidades de igualar la autoestima y reducir la envidia igualando la posición en la dimensión particular en la cual sucede que la autoestima se encuentra importantemente basada. Piénsese en la variedad de atributos que se pueden envidiar que otros tienen, y se dará uno cuenta de las grandes oportunidades para una autoestima diferencial. Recuérdese ahora la especulación de Trotsky de que con el comunismo cada quien alcanzaría el nivel de Aristóteles, Goethe o Marx y desde su cumbre nuevas cimas surgirían. El estar en esta cumbre no proporcionaría a cada uno más autoestima individual que la que ofrece la capacidad de hablar un lenguaje o el poseer manos capaces de agarrar cosas. Algunas presunciones simples y naturales pueden incluso conducirnos al principio de la conservación de la envidia. Y uno puede preocuparse *si* el número de dimensiones no es ilimitado y si se dan grandes pasos para eliminar diferencias al reducirse el número de dimensiones diferenciadoras la envidia llegaría a ser más grave, puesto que con un número pequeño de dimensiones diferenciadoras muchas personas se verían en la posición de no hacerlo bien en *ninguna* de ellas. Aunque la suma sopesada de un número de distribuciones normales que varían independientemente sería normal, si cada individuo (que conoce su calificación en cada dimensión) sopesa las dimensiones de forma diferente a la que lo hacen otras personas, la suma de todas las combinaciones diferentemente ponderadas de los distintos individuos no necesita ser, en sí, una distribución normal, aun cuando las calificaciones dentro de cada dimensión fueran normalmente distribuidas. Cada quien puede verse a sí mismo en el extremo superior de una distribución (aun de una distribución normal), puesto que cada quien ve la distribución a través de la persepectiva de los pesos particulares que asigna. Cuanto menos dimensiones, menos oportunidades hay para que un individuo use exitosamente, como base de su autoestima, una estrategia de sopesar no

Ahora bien, esto puede parecer megalómano, pero no veo por qué. No veo por qué... toda persona que vive en el mundo no debiera tener esa ambición. ¿Qué mas quisiera ser usted? ¿El presidente del comité, el jefe de departamento o el propietario de esto y lo otro?" [*The Politics of Ecstasy,* Nueva York, College Notes and Texts, Inc., 1981, p. 218].

Ciertamente no hay ninguna objeción en querer ser tan santo, tan sabio y tan bondadoso como sea posible; sin embargo, la ambición de ser la persona más santa, la más sabia y más bondadosa que viva es muy extraña. Similarmente, uno puede querer ser tan iluminado (en el sentido de las tradiciones orientales) como sea posible; pero sería muy extraño querer ser la persona más iluminada del mundo, o querer ser más iluminado que algún otro. Lo que uno evalúa su propio grado de iluminación depende solamente de ello, comoquiera que sean los otros. Esto sugiere que las cosas absolutamente más importantes no se prestan a tal evaluación comparativa; si esto es así, la teoría comparativa en el texto no tendría validez universal. Sin embargo, dada la naturaleza de las excepciones, este hecho sería de un interés sociológico limitado (aunque de gran interés personal). Igualmente, aquellos que no se evalúan a sí mismos comparativamente no necesitarán que tenga lugar la ecualización dentro de ciertas dimensiones, como soporte de su autoestima,

uniforme que dé mayor peso a la dimensión en la cual su calificación es más alta. (Esto sugiere que la envidia sólo se puede reducir por una disminución tajante de todas las diferencias.)

Aun si la envidia es más detectable de lo que nuestras consideraciones implican, sería objetable intervenir para reducir la situación de alguien con objeto de disminuir la envidia y la infelicidad que otros sienten al saber de esta situación. Tal política es comparable con la que prohibe un acto (por ejemplo, parejas de diferentes razas caminando tomadas de la mano) porque el simple conocimiento de que ello sucede hace a otros infelices. (Véase el capítulo x.) La *misma clase* de externalidad está implicada. El camino más promisorio que la sociedad tiene para evitar amplias diferencias de autoestima sería no tener que sopesar en común las dimensiones; y tener, por el contrario, una variedad de diferentes listas de dimensiones y de pesos. Esto aumentaría las oportunidades de cada quien para encontrar dimensiones que *algunos* otros también consideran importantes, en las cuales actúa razonablemente bien y, de esta manera, hace una estimación favorable no idiosincrásica de sí mismo. Tal fragmentación de una situación común social no se debe lograr por medio de un esfuerzo centralizado por suprimir ciertas dimensiones como importantes. Cuanto más central y más ampliamente apoyado sea el esfuerzo, más contribuciones a él saldrán al escenario como la dimensión comúnmente convenida sobre la cual se habrá de basar la autoestima de las personas.

TRABAJO SIGNIFICATIVO

Frecuentemente se afirma que estar subordinado a un esquema de trabajo afecta adversamente la autoestima, de acuerdo con una ley sociopsicológica o generalización fundamental como la siguiente: un periodo largo en que frecuentemente se reciben órdenes y se encuentra uno bajo la autoridad de otros, no seleccionados, reduce la autoestima y lo hace a uno sentirse inferior; mientras que esto se evita si se desempeña algún papel en la selección democrática de estas autoridades y en un proceso constante en que usted aconseja, vota en sus decisiones, etcétera.

Sin embargo, los miembros de una orquesta sinfónica constantemente reciben órdenes de su director (con frecuencia en forma caprichosa y arbitraria y con explosiones de temperamento) y no se les consulta sobre la interpretación general de su trabajo. No obstante, los miembros de la orquesta mantienen una gran autoestima y no se sienten seres inferiores. Los reclutas del ejército reciben constantemente órdenes sobre cómo vestir, qué tener en sus casilleros, etcétera; sin embargo, no llegan a sentirse seres inferiores. Los organizadores socialistas de las fábricas recibieron las mismas órdenes y fueron sujetos a la misma autoridad que los otros; sin embargo, no perdieron su autoestima. Las personas que ascienden en los peldaños de la organización pasan mucho tiempo recibiendo órdenes sin

llegar a sentirse inferiores. En vista de las muchas excepciones a la generalización de que "obedecer órdenes en una posición subordinada produce baja autoestima", debemos considerar la posibilidad de que los subordinados con baja autoestima comienzan de ese modo o son obligados por su posición a enfrentarse a los hechos de su existencia y a considerar en qué se basa la estimación sobre su propio valor como persona única, sin que se admitan respuestas fáciles. Estarán, en especial, urgidos de una respuesta si creen que los otros que les dan las órdenes tienen derecho de hacerlo sólo en virtud de una superioridad *personal.* Según una teoría, retributiva, por supuesto, esto no necesita ser así. Las personas pueden tener derecho a decidir sobre ciertos recursos, los términos según los cuales otros pueden usarlos, etcétera, sin ninguna cualidad genuina en su haber. Tales derechos les pudieron ser conferidos. Quizás lectores preocupados por la autoestima diferencial ayudarían a hacer más conocida la teoría retributiva y, de esa manera, socavarían unas de las razones de la menor autoestima. Esto, por supuesto, no eliminaría todas las razones. Algunas veces los derechos de alguien claramente surgen de sus atributos propios y actividades previas; en estos casos será desagradable afrontar las comparaciones.

La cuestión del trabajo significativo y satisfactorio se encuentra mezclada en los estudios de la autoestima. El trabajo significativo y satisfactorio, se dice, incluye: *1)* una oportunidad de ejercer los talentos y las capacidades propias, enfrentar desafíos y situaciones que requieren iniciativa independiente y autodirección (y que por ello no es trabajo aburrido y repetitivo); *2)* una actividad considerada valiosa por el individuo que la realiza; *3)* en la cual entiende el papel que su actividad desempeña en el logro de un fin general, y *4* de tal manera que, algunas veces, al decidir sobre su actividad, tenga que tomar en cuenta algo sobre el proceso general en que él actúa. Tal individuo, se dice, puede sentir orgullo en lo que está haciendo y en hacerlo bien; puede sentir que es una persona valiosa, que hace una contribución de valor. Aún más, se dice que aparte del deseo intrínseco de tales clases de trabajo y productividad, realizan otros tipos de trabajo "apaga" a los individuos y los hace ser personas menos realizadas en *todas* las áreas de su vida.

La sociología *normativa,* el estudio de cuáles *deben ser* las causas de los problemas, nos fascina a todos. Si *X* es malo y *Y,* que también es malo, puede ser unido a X por medio de una historia verosímil, resulta muy difícil no llegar a la conclusión de que el uno causa el otro. *Queremos* que una cosa mala sea causada por otra. Si las personas *deben* hacer trabajo significativo, si eso es lo que queremos que las personas parezcan[13] y si a través de alguna historia podemos unir la ausencia de tal trabajo (lo que es malo a otra cosa mala (falta general de iniciativa, actividades

[13] ¿Podría alguien prosperar sin ningún trabajo en absoluto, podrían otros en un trabajo repetitivo que no requiera atención constante y dejara muchas oportunidades para soñar despierto?

pasivas de recreo, etcétera), entonces, felizmente, *saltamos* a la conclusión de que el segundo mal es *causado* por el primero. Estas otras cosas malas, por supuesto, pueden existir *por otras razones;* y de hecho dada una entrada selectiva a ciertas clases de trabajos, la correlación puede deberse al hecho de que quienes están predispuestos a mostrar una baja actividad independiente son simplemente aquellos que están más dispuestos a tomar y permanecer en ciertos trabajos que ofrecen muy poca oportunidad de florecimiento independiente.

A menudo se ha observado que la fragmentación del trabajo, actividad en rotación y especificación detallada de actividad que deja poco lugar para el ejercicio de iniciativa independiente no son problemas particulares de los modos de producción capitalista; parece que van unidos a la sociedad industrial. ¿Cómo responde y cómo podría responder el capitalismo al anhelo de los trabajadores de un trabajo significativo? Si la productividad de los trabajadores en una fábrica *se incrementa* cuando las tareas se fraccionan en tal forma que sean más significativas, entonces los propietarios individuales que persiguen ganancias reorganizarán así el proceso productivo. Si la productividad de los trabajadores *sigue igual* con tal división del trabajo significativa, entonces en el proceso de competir por trabajadores las empresas modificarán sus organizaciones internas.

De esta manera, el único caso interesante por considerar es aquel en que al dividir las tareas de una empresa en segmentos significativos, rotación de tareas, etcétera, es *menos eficiente (juzgado por los criterios dé mercado)* que la división del trabajo menos significativa. Esta baja eficiencia puede ser tratada de tres maneras (o en combinaciones de ellas). Primera, los trabajadores de las fábricas pueden desear un trabajo significativo. Éste tiene todas las virtudes que sus teóricos le atribuyen, los trabajadores se percatan de esto y están dispuestos a ceder algo (algo de salario) por llevar a cabo trabajos segmentados significativos. Trabajan por salarios más bajos, pero consideran el paquete de trabajo total (menos salario más la satisfacción de un trabajo significativo) más deseable que un trabajo menos significativo con salario más alto. Cambian algo de salario por un incremento en la significación de su trabajo, mayor autoestima, etcétera. Muchas personas hacen cosas muy semejantes: no escogen sus ocupaciones sólo por el valor descontado de futuras ganancias monetarias. Consideran relaciones sociales, oportunidades de desarrollo individual, interés, seguridad del trabajo, las características fatigantes del trabajo, el tiempo libre, etcétera. (Muchos profesores de colegio podrían ganar más dinero en una industria. Secretarias de universidades renuncian a un salario más alto en la industria por un ambiente menos tenso y, según ellas, más interesante, Muchos otros ejemplos podrían citarse. No cualquiera quiere las mismas cosas o las quiere con igual empeño. Escogen entre sus actividades de empleo sobre la base del paquete general de beneficios que se les dan. De modo similar, los trabajadores a quienes una diferente organización de trabajo les importara podrían decidir sacrificar algo de salario para obte-

nerlo. Y sin ninguna duda aquellos a quienes más les importa *efectivamente* lo hacen al escoger trabajos entre los disponibles. El ritmo de vida del granjero difiere de las vidas de los obreros de una línea de ensamble (los cuales constituyen menos del 5 % de los trabajadores manuales de los Estados Unidos), cuyo ingreso y vida difiere de la de un dependiente de tienda, etcétera.

Pero supóngase que un trabajo más significativo no vale tanto para un trabajador; no aceptará salarios más bajos para obtenerlo. *(¿Cuándo* en su vida no es esto tan valioso? Si es al principio, entonces su escala de valores no es *en sí* el producto de hacer un trabajo sin sentido y nosotros deberíamos ser cautos al atribuir su carácter posterior a sus experiencias de trabajo.)

¿No podrían algunos otros cargar con los costos monetarios de una reducida eficiencia? Podrían, porque creen que la causa es importante, aunque no tan importante para el propio trabajador individual que decida cargar con los costos *monetarios.* De esta forma, en segundo lugar, quizás los consumidores individuales cargarían con los costos *pagando más* por lo que compran. Un grupo de nosotros puede constituir una cooperativa de compradores y comprar únicamente a fábricas cuyas tareas fueran fragmentadas significativamente; o bien podríamos decidir hacer esto en lo individual. ¿En qué cantidad lo haremos? Esto depende de cuánto vale para *nosotros* el apoyo a esas actividades, comparado con la posibilidad de comprar más de otros bienes o de comprar artículos menos caros a fábricas cuyas tareas no están segmentadas significativamente y que usan el dinero ahorrando para apoyar otras causas que valen la pena, por ejemplo, investigación médica o ayuda para artistas en dificultades o para víctimas de guerra en otros países.

Pero ¿qué pasa si no es lo bastante valioso ni para los trabajadores individuales ni para los consumidores individuales (incluyendo los miembros de movimientos de democracia social)? ¿Qué opción les queda? La tercera posibilidad es que podría prohibirse a los obreros trabajar en fábricas en las cuales las tareas no están segmentadas significativamente, o se les podría prohibir a los consumidores comprar los productos de tales fábricas (cada prohibición producirá, *de facto,* la otra, en ausencia de mercados ilegales). O bien, el dinero para sostener una empresa segmentada significativamente se podría tomar de las ganancias empresariales. La última plantea una vasta pregunta que tengo que dejar para otra ocasión. Pero obsérvese que aún quedaría el problema de cómo se deben organizar las tareas aun si no hubiera ningún propietario privado y todas las empresas fueran propiedad de los trabajadores. Al organizar su producción, algunas empresas decidirían dividir conjuntamente las ganancias monetarias aumentadas. Otras empresas tendrían que hacer: lo mismo, o bien, tendrían que establecer un ingreso anual más bajo por trabajador o tendrían que persuadir a algunos consumidores de pagar precios más altos por sus productos. Quizá un gobierno socialista, en tal contexto, *prohibiría* el trabajo

no significativo; pero aparte de la cuestión de en qué términos legislar, ¿sobre qué bases puede imponer su punto de vista a todos los trabajadores que prefirieran lograr otros fines?

CONTROL DE LOS TRABAJADORES

Las empresas, en un sistema capitalista, podrían ofrecer trabajos significativos a aquellos que lo quisieran suficientemente. ¿Podrían, asimismo, ofrecer estructuras democráticas de autoridad interna? En algún grado, ciertamente sí. Pero si la demanda de toma de decisiones democrática se extiende a facultades como la propiedad, entonces no puede. Por supuesto, como alternativa, las personas pueden formar sus propias empresas *cooperativas* administradas democráticamente. Está abierto a cualquier radical acaudalado o a cualquier grupo de trabajadores comprar una fábrica ya existente o establecer una nueva e instituir su esquema microindustrial favorito: por ejemplo, empresas manejadas democráticamente, controladas por trabajadores. La fábrica podría entonces vender sus productos directamente en el mercado. Aquí tenemos posibilidades similares a las que examinamos anteriormente. Puede ser que los procedimientos internos en esa fábrica no redujeran la eficiencia, juzgada por las normas del mercado. Puesto que aunque se trabaja menos horas (algunas horas se dedican a las actividades del proceso de toma de decisiones democráticas), en esas horas los trabajadores pueden trabajar tan eficiente e industriosamente por su propia fábrica, en proyectos sobre los cuales tuvieron voz para hacerlos superiores, de acuerdo con los parámetros de mercado, como sus competidores más ortodoxos (véanse las ideas de Louis Blanc). En tales casos debería haber poca dificultad en establecer fábricas lucrativas de este tipo. Aquí paso por alto dificultades comunes sobre cómo debe operar tal sistema de control de los trabajadores. Si las decisiones las toman los votos de los trabajadores de la fábrica, esto producirá una subinversión en proyectos cuyos beneficios llegarán más tarde, cuando muchos de los trabajadores votantes presentes no se beneficiarán lo bastante para compensar el dinero retenido de la distribución presente, ya sea debido a que ya no trabajan más ahí, y a que entonces sólo les quedarán pocos años. Esta subinversión (y el consecuente empeoramiento de la posición de los trabajadores futuros) puede evitarse si cada trabajador *posee* una acción en la fábrica, la cual puede vender o legar, porque entonces las futuras expectativas de ganancias elevarán el valor actual de su acción. (Pero entonces...) Si cada nuevo trabajador adquiere derecho a un porcentaje igual del beneficio anual neto (o a una acción igual de propiedad), esto afectará las decisiones del grupo al incorporar nuevos trabajadores. Los actuales trabajadores y, por tanto, la fábrica tendrá un fuerte incentivo para decidir maximizar las ganancias *promedio* (ganancias por trabajador) más que los beneficios *totales,* de ahí que cumpla menos que una fábrica que empleara

a todo aquel que pudiera ser empleado con provecho.[14] ¿Cómo se adquiriría el capital extra para expansión? ¿Habría diferencias de ingreso en las fábricas? (¿Cómo serían determinadas las diferencias?), etcétera. Como un sistema de fábricas sindicalistas supondría grandes desigualdades de ingreso entre los trabajadores en diferentes fábricas (con distintas cantidades de capital por trabajador y diferentes rendimientos), es difícil ver por qué la gente que favorece cierta pauta igualitaria de estado final piensa que esto es una adecuada realización de su visión.

Si la fábrica controlada por trabajadores así organizada va a ser menos eficiente, de conformidad con las normas del mercado, de manera que no será capaz de vender los artículos tan baratos como una fábrica planeada para la producción barata, con otros valores desempeñando un papel secundario o ausentes por completo, esta dificultad, como antes, es fácilmente manejada en una de las dos formas (o por una combinación de ellas). Primero, la fábrica controlada por los trabajadores puede pagar menos a cada trabajador, es decir, por medio de cualquier aparato de toma de decisiones conjuntas que use, puede pagarse menos de lo que los empleados de las fábricas más ortodoxas reciben; de esta forma, permiten a su fábrica vender sus productos a precios competitivos. Sin embargo, si los trabajadores se niegan a trabajar en las fábricas controladas por trabajadores por un pago menor del que de otra manera podrían ganar, esto es, *si los beneficios no monetarios de tal empleo son menos importantes para ellos que lo que el dinero extra ganado en alguna otra parte les permitiría hacer,* entonces las fábricas controladas por trabajadores podrían probar la segunda alternativa: pagar a sus trabajadores salarios competitivos y cobrar precios más altos por sus productos. Pediría a los compradores de los productos pagar más de lo que pagarían si compraran los productos a un competidor más ortodoxo, diciendo a los compradores que al hacerlo así, con ello apoyarían una fábrica controlada por los trabajadores y, de esta forma, harían su parte en favor de la justicia social. Asimismo, presumiblemente, algunos consumidores estarían dispuestos a soportar un gasto adicional, mientras que otros encontrarían que hacer una contribución caritativa a la fábrica controlada por trabajadores no es preferible a comprar menos caro, y usarían el dinero ahorrado con otros propósitos, incluyendo otras contribuciones de caridad. Si no hay un número suficiente de personas para apoyar la fábrica, entonces (si no hay grandes subsidios privados no relacionados con el consumo) ésta fracasaría. Tendrá éxito si hay un número suficiente de trabajadores y/o consumidores que estén dispuestos, en cierto grado, a aplicar criterios no monetarios y apoyar la empresa. El punto importante es que *hay* un medio de realizar el

[14] Como los trabajadores, actuando en su propio interés individual, obstaculizarían la operación eficiente de las fábricas controladas por trabajadores, tal vez unos movimientos revolucionarios ampliamente respaldados deberían tratar de formar el personal de esas fábricas con sus miembros no egoístas.

esquema del control de los trabajadores, que se puede producir por acciones voluntarias de la gente en una sociedad libre.[15]

Se podría pensar que en una sociedad que en su mayoría contiene empresas privadas, las fábricas controladas por trabajadores no podrían iniciarse aun cuando fueran eficientes; pero si se creyera que son eficientes, encontrarían algún apoyo en la economía de mercado, pues tales empresas o comunas o cualesquier experimentos que usted desee, una vez floreciendo (en números considerables) podrían recuperar cualquier inversión original por su éxito, aun si desagradan al principio de inversión privada. Y no se diga que es en contra del interés de clase de los inversionistas apoyar el crecimiento de alguna empresa que, si tuviera éxito, pondría fin o disminuiría el sistema de inversiones. Los inversionistas no son tan altruistas. Actúan en su interés personal, y no en su interés de clase. Por otro lado, ¿cómo en un sistema estatal se podrían reunir recursos suficientes para comenzar una empresa privada, suponiendo que hubiera personas dispuestas a ser trabajadores y consumidores? Ésta es cuestión aún más problemática.

Aun si obtener inversiones externas es más difícil de lo que los párrafos anteriores muestran, las tesorerías de los sindicatos tienen en la actualidad fondos suficientes para capitalizar muchas empresas controladas por trabajadores que pueden restituir el dinero con intereses, como muchos propietarios privados lo hacen con préstamos bancarios, e incluso con préstamos de los sindicatos de trabajadores. ¿Por qué no fundan esos sindicatos o grupos de trabajadores *sus propios* negocios? ¡Qué fácil manera de dar a los trabajadores acceso a los medios de producción!: Comprar maquinaria, alquilar espacio, etcétera, tal y como un empresario privado lo hace. Es ilustrativo considerar por qué los sindicatos no abren nuevos negocios y por qué los trabajadores no ponen sus recursos en común para hacerlo.

EXPLOTACIÓN MARXISTA

Esta pregunta es de importancia para lo que resta de la teoría económica marxista. Con el desmoronamiento de la teoría del valor-trabajo, el sostén de su teoría particular de la explotación se disuelve. Y el encanto y la simplicidad de la *definición* de explotación que hay en esta teoría se pierden cuando se da uno cuenta de que, según la definición, habrá explotación en *cualquier* sociedad en la que la inversión tenga lugar para un producto futuro más grande (tal vez debido al crecimiento de la población); y en *cualquier* sociedad en la que los incapacitados para trabajar, o para trabajar productivamente, son *subsidiados* por el trabajo de otros. Pero en el fondo la teoría marxista explica el fenómeno de explotación

[15] Asimismo, hay otro método si éstos fracasaran: obligar a las personas (trabajadores y consumidores) a cooperar en el esquema del control para los trabajadores y ceder los bienes o salarios extras que les queden disponibles.

con referencia al hecho de que los trabajadores no tienen acceso a los medios de producción. Los trabajadores tienen que vender su trabajo (el poder trabajo), a los capitalistas, puesto que ellos deben usar los medios de producción para producir y no pueden producir solos. Un trabajador o un grupo de ellos no puede contratar medios de producción y esperar hasta vender los productos algunos meses después; carecen de las reservas de dinero para tener acceso a maquinaria o para esperar hasta después, cuando se reciba el ingreso de la venta futura del producto en que ahora se trabaja, pues mientras tanto, los trabajadores tienen que comer.[16] Por ende (continúa la historia) el trabajador es forzado a tratar con el capitalista. (Y el ejército de reserva de trabajadores desempleados hace innecesario que los capitalistas compitan por trabajadores y ofrezcan más por la mano de obra.)

Obsérvese que una vez que el resto de la teoría es, propiamente, eliminado y es este hecho decisivo, de no tener acceso a los medios de producción lo que subyace en la explotación, entonces, se *sigue* que en una sociedad en que los trabajadores *no* son forzados a negociar con los capitalistas, la explotación de los trabajadores está ausente. (Pasamos por alto la cuestión de si los trabajadores son obligados a negociar con algún otro grupo menos descentralizado.) De modo que si hay un sector de medios de producción públicamente poseído y controlado (los que usted quiera) que puede ampliarse de modo que todo aquel que lo desee podrá trabajar en él, entonces esto basta para eliminar la explotación de los trabajadores. Y, en particular, si además de este sector público hay un sector de medios de producción, de propiedad privada, que emplea asalariados que *escogen* trabajar en este sector, entonces estos trabajadores *no* están siendo explotados. (Quizá escogen trabajar allí, a pesar de los intentos de convencerlos de lo contrario, porque obtienen salarios o utilidades más altos en este sector.) Toda vez que no son forzados a negociar con los propietarios de los medios privados de producción.

Permítasenos detenernos un poco más en este caso. Supóngase que el sector privado se expandiera y que el sector público llegara a ser más y más débil. Permítasenos suponer que más y más trabajadores deciden trabajar en el sector privado. Los salarios en el sector privado son mayores que en el sector público, y continuamente están aumentando. Ahora, imagínese que después de un periodo este débil sector público llega a ser totalmente insignificante; quizás desaparece por completo. ¿Habrá algún cambio concomitante en el sector privado? (Como el sector público ya era pequeño, por hipótesis, los nuevos trabajadores que llegan al sector privado no afectarán mucho los salarios.) La teoría de la explotación pa-

[16] ¿De dónde vienen los medios de producción? ¿Quién sacrificó antes un consumo entonces presente para ganarlos o producirlos? ¿Quién sacrifica ahora consumo presente para pagar salarios y costos de fábrica y, de esta manera, obtener utilidades únicamente después que se vende el producto acabado? ¿De quién fue la alerta empresarial que operó todo el tiempo?

rece obligada a decir que habría algún cambio importante, afirmación que no es verosímil en absoluto. (No hay ningún buen argumento teórico para ello.) Si no hubiera un cambio en el nivel ni en el aumento de salarios en el sector privado, los trabajadores en el sector privado, hasta entonces no explotados, ¿están siendo ahora explotados? Aunque ellos no sepan siquiera que el sector público desapareció, habiéndole puesto muy poca atención, están siendo ahora *forzados* a trabajar en el sector privado y a recurrir al capitalista privado por trabajo y, por tanto, ¿son *ipso facto explotados*? Esto es lo que, al parecer, la teoría estaría comprometida a sostener.

Cualquiera que haya sido en un tiempo la verdad sobre la idea del no acceso, *en nuestra sociedad* grandes sectores de la fuerza de trabajo tienen en la actualidad reservas de dinero de propiedad personal y existen, también, grandes reservas de dinero en los fondos de pensión de los sindicatos. Estos trabajadores pueden esperar y *pueden* invertir. Esto plantea la pregunta de por qué este dinero no se usa para establecer fábricas controladas por los trabajadores. ¿Por qué los radicales y los demócratas sociales no lo han exigido?

Los trabajadores pueden carecer de habilidad empresarial para identificar las oportunidades promisorias de actividades lucrativas y para organizar empresas que respondan a estas oportunidades. En este caso, los trabajadores pueden intentar *contratar* empresarios y gerentes para establecer una empresa para ellos y luego, después de un año, pasar las funciones de autoridad a los trabajadores (que son los dueños). (Aunque, como lo subraya Kirzner, la habilidad empresarial también será necesaria para decidir a quién contratar.) Diferentes grupos de trabajadores competirían por personas con talento empresarial, elevando los precios por tales servicios, mientras que los empresarios con capital tratarían de contratar trabajadores según arreglos tradicionales de propiedad. Permítasenos pasar por alto la cuestión de cómo sería el equilibrio en este mercado para preguntar por qué los grupos de trabajadores no hacen esto ahora.

Es *arriesgado* comenzar una nueva empresa. Uno no puede identificar fácilmente el talento empresarial nuevo, y mucho depende de las estimaciones de demanda futura y disponibilidad de recursos, de obstáculos imprevistos, de la suerte, etcétera. Instituciones especializadas de inversión y fuentes de capital para empresas se desarrollan para correr precisamente estos riesgos. Algunas personas no quieren correr estos riesgos de invertir o apoyar nuevas empresas o comenzar empresas ellos mismos. La sociedad capitalista permite separar la carga de estos riesgos de otras actividades. Los trabajadores de la sucursal Edsel de la Ford Motors Company no corrieron los riesgos de la empresa, y cuando se pierde dinero ellos no devuelven una porción de su salario. En una sociedad socialista uno comparte los riesgos de la empresa en la cual trabaja, o bien cada uno comparte los riesgos de las decisiones de inversión de los gerentes centrales de inversión. No hay modo de *despojarse* de estos riesgos o escoger correr ciertos riesgos

pero no otros (adquiriendo conocimiento especializado en ciertas áreas), como se puede hacer en una sociedad capitalista.

Frecuentemente, las personas que no desean correr riesgos se sienten con derecho a recompensas de aquellos que los corren y ganan; sin embargo, estas mismas personas no se sienten obligadas a ayudar compartiendo las pérdidas de aquellos que corren con los riesgos y pierden. Por ejemplo, los *croupiers* en los casinos de juego esperan recibir buenas propinas de los ganadores, pero ellos no esperan que se les pida cargar con algunas de las pérdidas de los perdedores. El caso de tal repartición asimétrica, es aún más débil para los negocios en que el éxito no es cuestión fortuita. ¿Por qué algunos sienten que pueden quedarse al margen viendo qué empresas tienen éxito (determinando, *a posteriori,* quién ha triunfado de los riesgos y obtiene ganancias) y, entonces, exigir una parte del éxito; aunque no sienten que tienen que cargar con las pérdidas si las cosas resultan mal o si quieren compartir las utilidades, o el control de la empresa, deberían invertir y correr también riesgos?

Para comparar cómo trata estos riesgos la teoría marxista debemos hacer una breve excursión a través de ella. La teoría de Marx es una forma de la teoría del valor de recursos productivos, la cual sostiene que el valor *V* de una cosa *X* es igual a la suma total de los recursos productivos de la sociedad comprendidos en *X*. Puesto en una forma más sutil: la razón del valor de dos cosas *V(X)/V(Y)* es igual a la razón de la cantidad de los recursos productivos comprendidos en ellos, *M* (recursos en *X)/M* (recursos en *Y),* donde *M* es una medida de la cantidad. Tal teoría requiere una medida *M* cuyos valores sean determinados independientemente de las razones *V* que se van a explicar. Si unimos a la teoría del valor de los recursos productivos la teoría del trabajo de recursos productivos, la cual sostiene que el trabajo es el único recurso productivo, obtenemos la teoría del valor-trabajo. Muchas de las objeciones que se han hecho a la teoría del valor-trabajo pueden ser aplicadas a cualquier teoría de recursos productivos.

Una alternativa a la teoría del valor de recursos productivos podría decir que el *valor* de los recursos productivos es determinado por el valor de los productos finales que surjan de ellos (que puedan ser hechos de ellos), donde el valor del producto final es determinado, de alguna *otra* manera, por el valor de los recursos usados en él. Si una máquina se puede usar para hacer X (y nada más) y otra se puede usar para hacer *Y* y cada una usa las mismas materias primas en las mismas cantidades para hacer una unidad de sus productos y X vale más que *Y,* entonces la primera máquina vale más que la segunda, aun cuando cada máquina contenga las mismas materias primas y haya necesitado al mismo tiempo para producirlas. La primera máquina, teniendo un producto final más valioso, requerirá un precio más alto que la segunda. Esto puede originar la ilusión de que sus productos son más valiosos porque ella es más valiosa. Pero esto es llevar las cosas hacia atrás. Es más valiosa porque sus productos lo son.

Pero la teoría del valor de los recursos productivos no habla del valor de los recursos productivos, sólo de sus cantidades. Si sólo hubiera un factor de producción y éste fuera homogéneo, la teoría de recursos productivos podría, cuando menos, no ser circularmente sostenida. Pero con más de un factor *o un factor de clases diferentes,* hay un problema para establecer la medida *M* y lograr que la teoría no sea sostenida en forma circular. Pues se tiene que determinar cuánto de un factor productivo equivale a una cantidad dada de otro. Un procedimiento sería establecer la medida con referencia a los *valores* de los productos finales, resolviendo las ecuaciones de razones. Pero este procedimiento definiría la medida con base en la información sobre valores finales y, de esta manera, no podría utilizarse para *explicar* los valores finales con base en la información de las cantidades de entradas *[inputs].*[17] Otro procedimiento sería encontrar alguna cosa *común* que pudiera ser producida por X y 7, en cantidades diferentes y usar la razón de las *cantidades* del producto final para determinar las *cantidades* de entrada. Esto evita la circularidad de recurrir, primero, a los *valores* finales; uno comienza mirando las *cantidades* finales de algo y luego usa esta información para determinar *cantidades* de entrada (para definir la medida *M).* Pero aun si hubiera un producto común, podría no ser el que los diferentes-factores pueden hacer mejor; y, de esta forma, usarlo para compararlos puede dar una razón equivocada. Hay que comparar los diferentes factores teniendo en cuenta sus mejores funciones individuales. También, si dos cosas diferentes pueden ser hechas por cada recurso y las razones de las cantidades difieren, existe el problema de qué razón debe ser seleccionada para obtener la constante de proporcionalidad entre los recursos.

Podemos ilustrar estas dificultades considerando la exposición de Paul Sweezy sobre el concepto de tiempo de trabajo simple no diferenciado.[18] Sweezy considera cómo debe igualarse trabajo calificado y trabajo no calificado, y está de acuerdo en que sería *circular* hacerlo con base en el valor del producto final, puesto que eso es lo que se debe explicar. Sweezy dice después que la destreza del trabajo calificado depende de dos cosas: entrenamiento y diferencias naturales. Sweezy equipara entrenamiento con número de horas dedicadas a entrenar, sin tomar en cuenta las habilidades del profesor, aun tan crudamente medida por cuantas horas que el profesor dedicó a entrenar (¿y cuántas horas dedicó *su* maestro?). Sweezy sugiere llegar a las diferencias naturales haciendo que dos personas hagan lo mismo y viendo cuánto difieren las cantidades, encontrando así, la razón para igua-

[17] Sin embargo, si dados los valores de *algunos* productos (con gran libertad sobre cuáles servirían) las ecuaciones de razones pudieran emplearse para especificar la medida *M* y ésta pudiera emplearse para producir los valores de los otros productos finales, entonces la teoría tendría algún contenido.

[18] *The Theory of Capitalist Development,* Nueva York, Monthly Review Press, 1956. Véase también: R. L. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value,* Londres, Lawrence & Wishart, 1958, pp. 168-173.

larlas. Pero si el trabajo calificado de alguna clase no es considerado como la manera más rápida de producir el mismo producto que el trabajo calificado produce, sino más bien como una forma de producir un mejor producto, entonces no funcionará este método de definir la medida *M.* (Al comparar el talento de Rembrandt con el mío, el hecho decisivo no es que pinta cuadros más *rápidamente* que yo.) Sería tedioso repetir los contraejemplos habituales de la teoría del valor-trabajo: objetos naturales hallados (valuados por encima del trabajo necesario para obtenerlos); bienes raros (cartas de Napoleón) que no pueden reproducirse en cantidades ilimitadas; diferencias de valor entre objetos idénticos en lugares diferentes; diferencias que el trabajo calificado produce; cambios causados por fluctuaciones de oferta y demanda; objetos viejos cuya producción requiera que pase mucho tiempo (vinos añejos), etcétera.[19]

Las cuestiones hasta ahora mencionadas se ocupan de la naturaleza del tiempo de trabajo simple no diferenciado, el cual debe ofrecer la *unidad* contra la cual todo debe medirse. Ahora tenemos que introducir una complicación adicional. Pues la teoría marxista *no* sostiene que el valor de un objeto sea proporcional al número de horas de trabajo simples, indiferenciadas, que se invirtieron en su producción; antes bien, la teoría sostiene que el valor de un objeto es proporcional al número de horas de trabajo simples, indiferenciadas, *socialrnente necesarias* que se invirtieron en su producción.[20] ¿Por qué el requisito adicional de que las horas de trabajo sean socialrnente necesarias? Permítasenos proceder lentamente.

El requisito de que un objeto tenga utilidad es componente necesario de la teoría del valor-trabajo, si se deben evitar ciertas objeciones. Supóngase que una persona trabaja en algo absolutamente inútil, que nadie quiere. Por ejemplo, dedica horas a hacer eficientemente un gran nudo; nadie puede hacerlo más rápido. ¿Valdrá este objeto todas esas horas de trabajo? Una teoría no debe tener esta consecuencia. Marx la evita de la manera siguiente: "Ningún objeto puede ser un valor sin ser a la vez útil.

[19] Véase Eugene Von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest,* South Holland, III., Libertarían Press, 1959, t. I, cap. 12, y su *Karl Marx and the Close of his System,* Clifton, N. J., Augustus M. Kelley, 1949.

[20] "Tiempo de trabajo socialrnente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad." [Karl Marx, *El Capital,* Nueva York; Modern Library, s.f., p. 46.]

Obsérvese que también queremos explicar por qué las condiciones normales de producción son como son, y por qué una destreza e intensidad de trabajo particulares se emplean en *ese* producto particular, puesto que no es el grado medio de destreza en una sociedad lo que es pertinente. La mayoría de las personas pueden ser más diestras para elaborar el producto y, por tanto, podrían tener algo más importante que hacer dejando sólo a aquellos con una destreza menor que el promedio trabajando en él. Lo que es pertinente tendría que ser la destreza de los que realmente *trabajan haciendo* el producto. Uno quiere que una teoría explique, también, qué determina qué personas de variadas habilidades trabajan haciendo un producto particular. Por supuesto, menciono estas cuestiones porque *pueden* ser resueltas por otra teoría.

Si es inútil, lo será Xambién el trabajo que éste encierra; no contará como trabajo ni representará, por tanto, un valor."[21] ¿No es ésta una restricción *ad hoc*? Dado el resto de la teoría ¿quién la aplica? ¿Por qué no todo el trabajo eficientemente hecho crea valor? Si uno tiene que traer a colación el hecho de que es útil para las personas y *querido realmente* (supóngase que fuera útil, pero que nadie lo quisiera), entonces, quizás, considerando sólo las *necesidades, que de todos modos tienen que ser consideradas,* se puede lograr una teoría *completa* del valor.

Aun con la limitación *ad hoc* de que el objeto tiene que ser de alguna utilidad, los problemas continúan. Pues supóngase que alguien trabaja 563 horas en algo de *muy poca* utilidad (y no hay manera de hacerla más eficientemente). Esto satisface la condición necesaria para el valor de que el objeto tenga *alguna* utilidad. ¿Su valor es determinado ahora por la *cantidad* de trabajo, produciendo la consecuencia de que es de un valor increíble? No. "El trabajo humano invertido en las mercancías sólo cuenta en cuanto se invierte en una forma útil para los demás."[22] Marx continúa y dice: "Hasta qué punto ocurre así, es decir, hasta qué punto esos productos satisfacen necesidades ajenas, sólo el cambio mismo lo puede demostrar." Si interpretamos a Marx diciendo, *no* que la utilidad es una condición necesaria y que (una vez satisfecha) la cantidad de trabajo determina el valor, sino, más bien, diciendo que el *grado* de utilidad determina el valor, que el grado de utilidad determinará cuánto trabajo útil ha sido invertido en el objeto, entonces tenemos una teoría muy diferente de la teoría del valor trabajo.

Podemos abordar este problema desde otra dirección. Supóngase que se producen cosas útiles tan eficientemente como pueden serlo, pero que muchas de ellas son producidas para venderlas a un precio determinado. El precio a que se liquidan en el mercado es más bajo que el valor trabajo manifiesto de los objetos; un número mayor de horas eficientes dedicadas a su producción que las personas están dispuestas a pagar (a cierto precio por hora). ¿Muestra esto que el número de horas promedio dedicadas a la hechura de un objeto de utilidad significativa no determina su valor? La respuesta de Marx es que si hay tal sobreproducción, de manera que no se vende en el mercado a un precio determinado, entonces el trabajo fue ineficientemente usado (debía haberse hecho menos de eso), aun cuando el trabajo en sí no fuera ineficiente. Por ello no todas esas horas de trabajo constituyen tiempo de trabajo socialmente necesario. El objeto no tiene un valor menor que el número de horas de trabajo socialmente necesarias invertidas en él, puesto que hubo menos horas de trabajo socialmente necesarias invertidas en él de las que a simple vista aparecen.

> Supongamos, finalmente, que cada pieza de lienzo que viene al mercado no encierra más que el tiempo de trabajo socialmente necesario. A pesar de eso,

[21] *El capital,* cit., t. I, cap. 1, sec. I, p. 48.
[22] Karl Marx, *El capital,* cit., t. I, cap. 2, pp. 97-98.

> puede ocurrir que en la suma total de las piezas de lienzo que llegan al mercado se contenga tiempo de trabajo superfluo. Si el estómago del mercado no es lo suficientemente capaz de asimilar la cantidad total de lienzo que afluye a él al precio normal de dos chelines por vara, tendremos en ello la prueba de que se ha invertido en forma de trabajo textil una cantidad excesiva del tiempo total de trabajo de la sociedad.[23]

De esta manera Marx sostiene que no todo este trabajo es socialmente necesario. ¡¡Lo que es socialmente necesario, y cuánto, será determinado por lo que sucede en el mercado!![24] ¡Ya no existe ninguna teoría del valor-trabajo; la noción central del tiempo de trabajo socialmente necesario es *definida* ella misma en términos de los procesos y las proporciones de intercambio de un mercado competitivo![25]

Hemos regresado a nuestro tema anterior, los riesgos de la inversión y producción, los cuales, según vemos, transforman la teoría del valor-trabajo en una teoría definida por los resultados de mercados competitivos. Considérese ahora un sistema de pago de conformidad con horas de trabajo socialmente necesarias, simples, no diferenciadas. En este sistema, los riesgos asociados a un proceso de producción los asume cada trabajador que participa en el proceso. Por muchas horas que él trabaje, a cualquier grado de eficiencia, no sabrá cuántas horas socialmente necesarias habrá trabajado hasta que vea cuántas personas están dispuestas a comprar los productos y a qué precio. Un sistema de pago según el número de horas de trabajo socialmente necesarias trabajadas pagaría, por tanto, casi nada a algunos trabajadores muy esforzados (los que trabajan para los fabricantes de aros de *hula* después que la locura ha pasado, o los que trabajan en la planta Edsel de la Ford Motor Company), y pagaría a otros mucho menos.

(Dada la grande, y no accidental, incompetencia de las decisiones de inversión y producción en una sociedad socialista, ¡sería muy sorprendente si los gobernantes de tal sociedad se atrevieran a pagar a los trabajadores explícitamente de conformidad con el número de horas de trabajo "socialmente necesarias" que trabajan!) Tal sistema compelería a cada individuo a intentar predecir el mercado futuro del producto en que está trabajando; esto sería muy eficiente e induciría a aquellos que están indecisos sobre

[23] Karl Marx, *El capital, cit.,* p. 120. ¿Por qué "absorber"?

[24] Compárese con lo que sostiene Ernest Mandel: "Es precisamente a través de la competencia como se descubre si la cantidad de trabajo incorporada en un artículo constituye una cantidad de trabajo *socialmente necesaria o no* [...] Cuando la oferta de ciertos artículos excede su demanda, eso significa que más trabajo humano en conjunto ha sido invertido en producir este artículo que del que era socialmente necesario en un periodo dado... Cuando, sin embargo, la oferta es menor que la demanda, eso significa que menos trabajo humano ha sido invertido en producir el artículo en cuestión que del que era socialmente necesario." [*Marxist Economic Theory,* vol. I, Nueva York, Monthly Review Press, 1969, p. 161.]

[25] Compárese la explicación de este punto en R. L. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value,* pp. 178-179.

el éxito futuro de un producto a abandonar un trabajo que podrían haber hecho, bien, aun cuando otros están tan confiados en su éxito que arriesgan mucho en él. Ciertamente, hay ventajas en un sistema que permite a las personas eludir los riesgos que no quieren correr y permite que se les pague una cantidad fija, cualquiera que sea el resultado del proceso arriesgado.[26]

Hay grandes ventajas en permitir oportunidades para tal especialización en correr riesgos; estas oportunidades nos llevan a la típica gama de las instituciones capitalistas.

Marx intenta contestar la siguiente pregunta de tipo kantiano: ¿Cómo son posibles las ganancias?[27] ¿Cómo puede haber ganancias si cada cosa obtiene su valor completo, si no se hace trampa? La respuesta para Marx reside en el carácter único del poder del trabajo; *su* valor es el costo de producirlo (el trabajo que lleva en él); sin embargo, el trabajo mismo es capaz de producir más valor del que tiene (esto también es verdad para las máquinas). Poner cierta cantidad de trabajo *T* para hacer un organismo humano produce algo capaz de requerir una cantidad de trabajo *mayor* a *T*. En virtud de que los individuos carecen de recursos para esperar los rendimientos de la venta de los productos de su trabajo (véase *supra),* no pueden recoger estos beneficios dé sus propias capacidades y se ven forzados a negociar con los capitalistas. En vista de las dificultades de la teoría económica marxista uno esperaría que los marxístas estudiaran cuidadosamente otras teorías de la existencia de la utilidad, incluyendo las formuladas por economistas "burgueses". Aunque me he concentrado aquí en cuestiones de riesgo e incertidumbre, debo también mencionar innovación (Schumpeter) y, de forma muy importante, la habilidad en y la busca de nuevas oportunidades de arbitraje (ampliamente concebido) que otros no han notado aún.[28] Otra teoría explicativa, si es adecuada, presumiblemente eliminaría gran parte de la motivación científica que subyace en la teoría económica marxista; uno puede quedarse con la idea de que la explotación marxista es la explotación de la falta de entendimiento de la economía.

[26] No podría haber seguro contra estos riesgos para cada proyecto. Habrá diferentes estimaciones de estos riesgos, y una vez habiéndose asegurado contra ellos habrá menos incentivos para esforzarse por realizar la alternativa favorable. Por ello un asegurador tendrá que observar o regular las actividades de uno para evitar lo que es llamado el "azar moral". (Véase Kenneth Arrow, *Essays in the Theory of Risk-Bearing,* Chicago, Markham, 1971.) Alchian y Demsetz, *American Economic Review* (1972), pp. 777-795, explican actividades regulativas; llegan a la cuestión al considerar el problema sobre la estimación del producto marginal en actividades conjuntas por medio de la *entrada* regulada, y no a través de consideración de riesgos y seguros.

[27] Véase la detallada explicación de esta teoría en Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect,* Homewod, III. Irwin, 1962, pp. 207-271.

[28] Véase Israel Kirtzner, *Competition and Entrepreneurship,* Chicago, University of Chicago Press, 1973.

INTERCAMBIO VOLUNTARIO

Algunos lectores objetarán que yo hable frecuentemente de intercambios voluntarios sobre la base de que algunas acciones (por ejemplo, trabajadores que aceptan una posición asalariada) no son realmente voluntarias, porque una parte se enfrenta a opciones severamente limitadas, en que todas las demás son mucho peores que la que escoge. Que las acciones de una persona sean voluntarias depende de lo que limita sus alternativas. Si los hechos de la naturaleza lo hacen, las acciones son voluntarias. (Puedo voluntariamente caminar hasta algún lugar al que yo preferiría volar sin ninguna ayuda.) Las acciones de otras personas ponen límites a las oportunidades disponibles de uno. Si esto hace la acción no voluntaria, depende de si los otros tienen el derecho de actuar como lo hicieron.

Considérese el siguiente ejemplo. Supóngase que hay veintiséis mujeres y veintiséis hombres deseando, cada uno, casarse. Para cada sexo, todos los de ese sexo están de acuerdo en el mismo rango de los veintiséis miembros del sexo opuesto, en cuanto a desearlos como cónyuges, llámense: *A* a Z y *A′* a *Z′,* respectivamente, en orden preferencial decreciente. *A* y *A′* deciden voluntariamente casarse, cada uno prefiriendo al otro, sobre cualquier otro miembro. *B* preferiría casarse con *A′,* y *B′* preferiría casarse con *A,* pero por su selección, *A y A′* han eliminado estas opciones. Cuando *B* y *B′* se casan, sus selecciones no son hechas no voluntariamente, tan sólo por el hecho de que hay algo más que cada uno hubiera preferido hacer. Esta opción preferida requiere de la cooperación de otros que han escogido, como es su derecho, no cooperar. *B* y *B′* escogen entre menos opciones que las que tuvieron *A* y *A′.* Esta contracción del alcance de las opciones continúa en línea descendente hasta que llegamos a *Z* y *Z′,* quienes se enfrentan a la opción de casarse entre sí o quedarse solteros. Cada uno prefiere a cualquiera de las otras veinticinco parejas que por sus selecciones se han eliminado de las consideraciones de *Z* y *Z′*. *Z* y *Z′* voluntiriamente deciden casarse. El hecho de que su única alternativa sea (desde su punto de vista) peor, y el hecho de que los otros escogieran ejercer sus derechos en cierta manera, configurando, con ello, el medio externo de opciones en las que *Z* y *Z′* escogen, no significa que ellos no se hayan casado voluntariamente.

Consideraciones similares se aplican al mercado de intercambio entre trabajadores y propietarios de capital. *Z* se enfrenta a la alternativa de trabajar o morirse de hambre; las selecciones y acciones de todos los demás no se suman para dar a *Z* alguna otra opción, (Él puede tener varias opciones acerca de qué trabajo tomar) ¿Escoge *Z* trabajar voluntariamente? (¿Lo hace en una isla desierta alguien que debe trabajar para sobrevivir?) *Z* efectivamente decide en forma voluntaria si los otros individuos de *A* a *Y,* cada uno actúa voluntariamente y dentro del marco de sus derechos. Entonces tenemos que plantear la pregunta sobre los otros. Preguntamos en línea ascendente hasta llegar a *A* o *A* y *B,* los cuales escogieron

actuar en ciertas formas por las cuales conformaron la opción externa en la que C escoge. Regresamos en línea descendiente de *A* hasta la selección voluntaria de C que afecta el medio de opción de *D,* y de *A* hasta la selección de *D* que afecta el medio de selección de *E* y, así, en forma regresiva hasta Z. La opción de una persona entre grados distintos de alternativas desagradables no se "convierte en no voluntaria por el hecho de que los otros voluntariamente decidieron y actuaron, dentro del marco de sus derechos, de una manera que no le dejó una alternativa mejor.

Debemos notar una característica interesante en la estructura de los derechos para entrar en relaciones con otros, incluyendo intercambios volutarios.[29] El derecho a entrar en cierta relación no es un derecho a entrar en ella con alguno, ni siquiera con alguno que quiera o quisiera relacionarse, sino, más bien, es el derecho de hacerlo con cualquiera que tenga el derecho de entrar en ella (con alguno que tiene el derecho de entrar en ella...). Los derechos de entrar en relaciones o transacciones tienen ganchos en ellos, los cuales tienen que asirse al gancho correspondiente del derecho de otro que satisface los suyos. Mi derecho de libertad de expresión no es violado porque un preso sea mantenido en confinamiento solitario de tal manera que no puede oírme; mi derecho a la información no es violado si a este preso se le impide comunicarse conmigo. Los derechos de los miembros de la prensa no son violados si al "hombre sin país" de Edward Everett Hale, no se le permite leer alguno de sus escritos; tampoco son violados los derechos de los lectores si se ejecuta a Josef Goebbels y, por ello, se le impide darles material de lectura adicional. En cada caso, el derecho es un derecho a una relación con otro que *también* tiene el derecho a ser contraparte en tal relación. Los adultos, normalmente, tendrán el derecho a tal relación con cualquier otro adulto que consienta y tenga ese derecho; pero el derecho puede ser cancelado como castigo por actos ilícitos. Esta complicación de ganchos en los derechos *no* será pertinente para ninguno de los casos que analizamos. Pero tiene realmente serias implicaciones; por ejemplo, complica la condena inmediata de la interrupción de oradores en un lugar *público,* simplemente en base a que esta interrupción viola los derechos de otras personas a *oír* cualquiera opinión que deciden escuchar. Si los derechos a entrar en relaciones recorren sólo la mitad del camino, estos otros tienen el derecho a oír cualquier opinión que a ellos les plazca, pero sólo de personas que tienen el derecho de comunicárselas. Los derechos de los oyentes no son violados *si* el orador no tiene el gancho que se extienda para asirse del de ellos. (El orador puede carecer del derecho de asirse solamente por algo que él ha hecho, no por el *contenido* de lo que va a decir.) Mis reflexiones aquí no tienen el propósito de justificar la interrupción; sino, simplemente, advertir contra fundamentos muy simples para la condenación que yo mismo me he inclinado a usar.

[29] Puesto que no estoy seguro de este punto, planteo este párrafo muy tentativamente, como conjetura interesante.

FILANTROPÍA

He señalado cómo podrían los individuos decidir ayudar o respaldar ciertos tipos de actividades, instituciones o situaciones que favorecen; por ejemplo, fábricas controladas por trabajadores, oportunidad para otros, reducción de la pobreza, situaciones de trabajo significativo. ¿Pero decidirían las personas que favorecen estas causas hacer tales contribuciones caritativas a otros, aun cuando sus cargas fiscales fueran elevadas? ¿No requieren la *eliminación* o *abolición* de la pobreza, del trabajo no significativo, y no es su contribución una gota de agua en el mar? ¿Y no se sentirán tontos si dan lo que otros no dan? ¿No podría ser que *todos* ellos favorezcan una redistribución obligatoria aun cuando no harían donativos de caridad privada si no hubiera una coacción sobre todos?

Permítasenos suponer una situación en que la redistribución obligatoria es umversalmente favorecida, con transferencias de individuos ricos a individuos pobres. Pero, suponemos que el gobierno, para ahorrarse los gastos de transferencia, opera el sistema obligatorio haciendo que cada rico envíe su cantidad de dinero por medio de una orden de pago a la casilla postal de un recipiendario cuya identidad desconoce, el cual a su vez desconoce la suya.[30] La transferencia total es el total de estas transferencias individuales; y cada individuo que paga apoya el sistema obligatorio.

Permítasenos ahora suponer que la coacción es eliminada. ¿Continuarían los individuos haciendo sus transferencias voluntariamente? Antes, una contribución ayudó a un individuo específico. Ésta continuará ayudando a ese individuo independientemente de si los otros continúan o no haciendo su contribución. ¿Por qué debería alguno ya no querer hacerlo más? Hay dos clases de razones que valen la pena considerar: primera, su contribución tiene menos efecto sobre el problema que en el esquema obligatorio; segunda, hacer su contribución presupone que haga un sacrificio mayor que baje el esquema obligatorio. Lo que su pago bajo el esquema obligatorio logra, vale su pago. No contribuye en un esquema voluntario ya sea: porque esa contribución le da menos o bien porque le cuesta más.

¿Por qué podría tener su contribución menos efecto en ausencia de algunas o de todas las otras contribuciones? ¿Por qué podría comprarle menos? Primero, la persona puede desear la abolición y erradicación de la pobreza (trabajo no significativo, personas en posiciones subordinadas, etcétera) en una cierta manera que le otorga a esto un valor por encima y más allá de la eliminación de la pobreza de cada individuo.[31]

[30] O bien manda n remesas de dinero diferentes a n diferentes recipiendarios; o n personas acaudaladas envían cada una cierta cantidad a un recipiendario específico. Puesto que no hace ninguna diferencia a nuestro argumento, adoptaremos la presunción simplificadora de un número igual de individuos pobres y ricos.

[31] Con n individuos en la pobreza, la utilidad para esta persona de que nadie esté en la pobreza, es más grande que $\sum_{i=1}^{n} u$ (el individuo i no está en la pobreza dado que el

La realización del ideal de *no* pobreza, etcétera, tiene un valor independiente para él.[32] (Dada la ineficiencia social, nunca sucederá que, estrictamente, ninguno quede.) Pero como él continuará contribuyendo mientras los otros lo hagan (y considerará su propia contribución como muy importante, dado que los otros contribuyen), ésta no puede ser la motivación que conduzca a la persona a dejar de contribuir. Quizás algún recordatorio pueda ser necesario de por qué uno quiere eliminar varios males, cuáles razones se consideran sobre por qué son indeseables ciertos males particulares, aparte de que si están o no duplicados en alguna otra parte. La reducción del mal de dos a uno es tan importante como su reducción de uno a cero. Una característica del ideólogo es la de negar esto. Los que se inclinan a trabajar en favor de dar obligatoriamente porque se encuentran rodeados de tales ideólogos invertirían mejor su tiempo tratando de bajar a la Tierra las abstracciones de sus conciudadanos, o, por lo menos, deberían favorecer un sistema obligatorio que incluya en sus redes sólo a tales ideólogos (los cuales favorecen el sistema obligatorio).

Una segunda y más respetable razón de por qué su contribución voluntaria le daría menos y, por ende, sería la razón de que alguien dejara de contribuir en el sistema voluntario mientras que favoreciera el sistema obligatorio, sería la creencia de que el fenómeno que se va a eliminar contiene interacciones agravantes internas. Sólo si todos los componentes se tratan simultáneamente, el tratamiento de determinado componente dará un cierto resultado. Tal tratamiento ayuda a ese componente y reduce el agravamiento de la condición de otros componentes; pero esta reducción del agravamiento externo de cada uno de los demás puede ser casi insignificante por sí misma o puede estar bajo cierto nivel mínimo. En tal situación el que usted dé $\$n$ a un individuo, mientras que muchos otros dan, cada uno, $\$n$ a cada uno o a la mayoría de los demás que interactúan con el recipiendario de la contribución de usted, puede producir un efecto significativo en este último, vale la pena para usted el que usted done $\$n$; mientras que si usted es el único que da $\$n$ a su recipiendario, esto no produciría el mismo efecto en él. Puesto que el efecto realmente producido no vale $\$n$ para usted, usted no contribuirá voluntariamente. Pero, asimismo, ésta no es razón por la cual aquellos que dan dejarían de hacerlo; sin embargo, es una razón por la cual aquellos que dan dejarían de hacerlo si los otros dejaran de hacerlo, y, por ello, sería una razón por

resto se mantiene en la pobreza). Este enunciado usa una noción de utilidad condicional, sobre este particular, véase mi tesis de doctorado (inédita) "The Normative Theory of Individual Choice" (Princeton University, 1963, capítulo IV, sección 4) y R. Duncan Luce v David Krantz, "Conditional Expected Utility", en *Econometrica,* marzo de 1971, pp. 253-271.

32 Algunas veces, de verdad, uno encuentra individuos para quienes la erradicación *universal* de algo tiene un gran valor, mientras que su erradicación en algunos casos particulares casi no tiene ninguno, individuos que se preocupan de la gente en abstracto, mientras que, aparentemente, no sienten tal preocupación por ninguna persona en particular.

la cual sería difícil iniciar tal contribución en general. Las personas que trabajan para instituir un esquema obligatorio podrían dedicar sus energías a establecer un comienzo coordinado: Esta tarea es más fácil por el hecho de que las personas que no solamente quieren que algún mal sea reducido o eliminado, quieren, también, ayudar en esto y ser parte de lo que produce el alivio del problema. Este deseo disminuye el problema del "aprovechado".

Permítasenos ahora reconsiderar por qué la contribución de la persona (de la misma cantidad de dinero que en un esquema obligatorio) podría "costarle" más. Puede sentir que sólo los "tontos" hacen sacrificios especiales cuando otros pueden "escaparse" sin ninguno; o podría estar contrariada por el empeoramiento de su posición en relación con los que no contribuyen; o bien, este empeoramiento de su posición relativa puede colocarla en una peor posición competitiva (en relación con estos otros) para ganar algo que codicia. Cada persona de un grupo podría sentir esto en cuanto a sí misma, como en cuanto a otros y, por ello, cada quien en el grupo podría preferir un sistema en el cual todos son obligados a contribuir, en lugar de un sistema voluntario.[33] (Estos sentimientos podrían sostenerse junto con las otras dos razones antes mencionadas.)

Sin embargo, si todos prefieren dar siempre que los otros lo hagan también, todos pueden convenir conjuntamente en dar, a condición de que los otros den. No es plausible suponer que algunos prefirieran no contribuir cuando los otros dieran. Puesto que el sistema canaliza directamente los fondos de los recipiendarios (con una selección al azar entre los potenciales recipiendarios de quién recibe el pago), minimiza las motivaciones de "aprovechados", ya que la contribución de cada persona tendría un efecto separado. Aun si algunos tuvieran tales motivaciones, si los otros fueran un grupo lo bastante grande para no resentirse por la ausencia de algunos y separarse ellos mismos; ellos (una vez más) pueden contribuir conviniendo en dar a condición que los restantes también den. El caso por considerar, entonces, presupone a algunos en cierto nivel de ingreso que se niegan a dar, *independientemente* de que los otros den o no. Ellos no quieren ser "aprovechados"; simplemente no les preocupa *el* asunto en absoluto. Sin embargo, los otros pueden estar dispuestos a dar si *todos* los que pueden hacerlo dan. Los que se niegan no acordarían que *todos* fueran forzados a contribuir, y de esta manera el movimiento redistributivo contrario a nuestra hipótesis no lo es para una posición mejor del

[33] Aunque cada uno podría favorecer algún esquema obligatorio en vez de un sistema voluntario, no es necesario que haya ningún esquema obligatorio que sea el que cada persona favorece más, ni siquiera uno que cada persona favorece más que uno voluntario. Los fondos podrían obtenerse por medio de un impuesto progresivo o por cualquier número de impuestos progresivos. De esta forma, no es claro cómo se puede suponer que surge un acuerdo unánime sobre un esquema particular. (Tomo este argumento de mi artículo "Coerción" en S. Morgenbesser, P. Suppes y M. White (comps.), *Philosophy, Science, and Method* (Nueva York, St. Martins Press, 1969, pp. 440-472, n. 47).

tipo óptimo de Paretto.[34] Dado que obligar a las personas que tienen derecho a sus pertenencias a contribuir contra su voluntad violaría frenos morales, los proponentes de tal coacción intentarían persuadir a las personas de olvidarse de los relativamente pocos que no siguen el esquema voluntario de contribuciones. ¿O bien son, relativamente, muchos los que deben ser obligados a contribuir aunque no lo desearan, por aquellos que no quieren sentirse "tontos"?

TENER VOTO SOBRE LO QUE NOS AFECTA

Otra idea que podría conducir a apoyar un Estado más extenso sostiene que las personas tienen el derecho de intervenir en las decisiones que afectan de manera importante[35] sus vidas (se sostendría entonces que se necesita un gobierno más extenso para ejercer este derecho y que sería una de las formas institucionales a través de las cuales se ejercería este derecho). La concepción retributiva examinaría los medios por los cuales la vida de la gente es afectada de manera importante. Algunas formas que afectan su vida de manera importante violan sus derechos (derechos en el sentido que Locke admitiría) y, por tanto, están moralmente prohibidas; por ejemplo, matar a una persona, o cortarle un brazo. Otras formas de afectar de manera importante las vidas de los demás están entre los derechos del afectador. Si cuatro hombres proponen matrimonio a una mujer, la decisión de ella sobre con quién se casará, si se casa con alguno, afecta en forma importante la vida de cada una de esas cuatro personas, su propia vida y la vida de otras personas que deseen casarse con alguno de esos cuatro hombres, etcétera. ¿Propondría alguien, aun limitando el grupo para incluir sólo a las partes principales, que las cinco personas voten para decidir con quién debe casarse? Ella tiene el derecho a decidir qué hacer, y no hay ningún derecho que los otros cuatro tengan de voto en las decisiones que afectan de manera importante sus vidas, que aquí sea violado. Ellos no tienen el derecho de participar en esa decisión. Arturo Toscanini, después de dirigir la Filarmónica de Nueva York, dirigió una orquesta llamada *The Symphony of the Air*. Que esta orquesta continuara actuando de manera lucrativa dependió de que él fuera el director. Si él

[34] Cómo se podría haber pensado que eran los casos anteriores. Véase H. M. Hockman y James D. Rodgers. "Pareto Optimal Redistribución", en *American Economic Review,* septiembre de 1969, pp. 542-556. Véase, también, Robert Goldfarb, "Paretto Optimal Redistribution: Comment", en *American Economic Review,* diciembre de 1970, pp. 994-996, cuyo argumento de que la redistribución obligatoria es, en algunas circunstancias, más eficiente, se complica por nuestro esquema imaginado de transferencias interpersonales directas.

[35] ¿Por qué no también en aquellas que afectan sus vidas de manera no importante? Para usar un esquema de voto ponderado en el cual el número de votos no sea necesariamente proporcional al grado del efecto? Véase mi nota: Weighted Voting and 'One Man One Vote'", en J. R. Pennock y John Chapman, *Representation,* Nueva York, Atherton Press, 1969.

se hubiera retirado, los otros músicos habrían tenido que buscar distinto trabajo y, la mayoría de ellos, tal vez, habría encontrado uno mucho menos deseable. Como la decisión de Toscanini de retirarse o no retirarse afectaría significativamente su modo de vida, ¿tenían todos los músicos de esa orquesta el derecho de participar en esa decisión? ¿Tiene Thidwiok, The Big-Hearted Moose que someterse al voto de todos los animales que viven en su cornamenta sobre si cruzar o no el lago hacia un área en la que el alimento es más abundante?[36]

Supóngase que usted es propietario de una camioneta o un autobús y lo presta a un grupo de personas por un año, mientras usted está fuera del país. Durante ese tiempo estas personas llegan a ser muy dependientes de su vehículo, integrándolo a sus vidas. Cuando al acabar el año usted regresa, como dijo que lo haría, y pide que le devuelvan su vehículo, ellos le dicen que su decisión de usar usted nuevamente el autobús afecta de manera importante sus vidas y, de esta forma, ellos tienen derecho de voto para decidir qué va a ser del autobús. Claramente, esta demanda carece de fundamento, pues el autobús es de usted; el que lo hayan usado por un año mejoró la posición de ellos, por lo que moldearon su conducta a su alrededor y llegaron a depender de él. Las cosas no cambian si ellos conservaron el autobús en buen estado. Si hubiera surgido esta cuestión antes, si hubiera parecido que podía haber un derecho a intervenir, usted y ellos habrían acordado que una condición para prestar el autobús sería que la decisión, en cuanto éste, después de un año, sería sólo de usted. Las cosas no son diferentes si lo que usted les ha prestado por un año es su imprenta, de la que ellos se han valido para obtener un modo de vida mejor del que, de otra manera, tendrían. Los otros no tienen ningún derecho de voto en aquellas decisiones que les afectan de una manera importante, pero que otro (la mujer, Toscanini, Thidwick, el propietario del autobús, el dueño de la imprenta) tiene el derecho de tomar. (Esto *no* quiere decir que cualquier otro, al tomar la. decisión que tiene el derecho de tomar, no deba tomar en consideración cómo afecta a los otros.)[37] Después que hemos excluido de nuestra consideración las decisiones que otros tienen derecho de tomar, y las acciones que me agrederían, me robarían, etcétera, y consecuentemente violarían *mis* derechos (en el sentido de Locke), no resulta claro que quede *alguna* decisión sobre la cual se pueda plantear siquiera la cuestión de si tengo el derecho de voto en aquellas que me afectan de manera importante. Sin duda, *si* hay algunas que queden por examinar, no son una porción lo bastante considerable como para plantear un tipo diferente de Estado.

[36] Doctor Seuss, *Thidwick the Big-Hearted Moose,* Nueva York, Random House, 1948.

[37] Similarmente, si alguien comienza un "pueblo" privado en tierras cuya adquisición no violó ni viola la estipulación de Locke, las personas que deciden irse allí, o que después decidan quedarse allí, no tendrían un *derecho* a decidir sobre cómo debe manejarse el pueblo, a menos que se les haya otorgado por los procedimientos de decisión para el "pueblo" que el propietario hubiera establecido.

El ejemplo del autobús prestado sirve también contra otro principio algunas veces planteado: que el goce, uso y posesión de algo durante algún periodo le da a uno un título o derecho sobre él. Un principio como éste presumiblemente subyace en las disposiciones jurídicas de control de alquileres que dan derecho a alguien que vive en un apartamento a vivir en él por un determinado alquiler (aproximadamente), aun cuando el precio de mercado del apartamento se haya incrementado grandemente. Con espíritu de amistad, podría yo indicar a los que apoyan las disposiciones jurídicas de control de alquileres una alternativa aún más eficiente, utilizando mecanismos de mercado. Un defecto de las disposiciones jurídicas de control de alquileres es que son ineficientes; en particular, dan de manera inapropiada los apartamentos. Supóngase que yo vivo en un apartamento, durante cierto tiempo, por una renta de 100 dólares por mes y el precio de mercado sube a 200. En virtud del derecho de control de rentas, me aferraré al apartamento de 100 por mes. Pero podría ser que usted estuviera dispuesto a pagar 200 mensuales por el apartamento. Aún más, bien podría ser que yo prefiriera ceder el apartamento si pudiera recibir 200 al mes por él. Preferiría subarrendarle el departamento a usted pagando 1 200 dólares de renta al propietario y recibir 2 400 anuales de renta de usted por el apartamento, yo tomaría algún otro apartamento disponible en el mercado, digamos, por 150 dólares mensuales. Esto me dejaría 50 dólares extra al mes para gastarlos en otras cosas. Vivir en el apartamento (pagando 100 mensuales por él) no vale para *mi* la diferencia en dinero contante entre su precio de mercado y su renta controlada. Si yo pudiera obtener esa diferencia, cedería el apartamento.

Esto se arregla fácilmente si se permite subarrendar el apartamento libremente con la tarifa de mercado por el tiempo que yo desee. Estoy mejor con tal arreglo que con las disposiciones jurídicas de control de rentas sin la cláusula de subarriendo. Esto me da una opción extra, aunque no me obliga a usarla. Usted está mejor, puesto que puede obtener el apartamento por 200 dólares, los cuales está dispuesto a pagar, mientras que no lo obtendría bajo el derecho de control de rentas que no contiene ninguna cláusula de subarriendo. (Quizás, durante la vigencia de su contrato de alquiler pueda usted subarrendarlo a otra persona.) El propietario del edificio no se perjudica, puesto que recibe 1 200 anuales por el apartamento en uno u otro caso. Las disposiciones jurídicas de control de rentas con cláusulas de subarriendo permiten a las personas mejorar su posición mediante el intercambio voluntario; son mejores que las disposiciones jurídicas de control de rentas que no tienen tales cláusulas y, si las últimas son mejores que no tener ningún control de rentas en absoluto, entonces, *a fortiori,* lo es el control de rentas que permite el subarriendo. Entonces, ¿por qué las personas encuentran inaceptable el sistema que permite el subarriendo?[38] Su defecto es que hace explícita la expropiación

[38] Hay una probabilidad de que el inquilino dejara el apartamiento de cualquier

parcial del dueño. ¿Por qué debiera el arrendatario del apartamento obtener un dinero extra del subarriendo del apartamento, en lugar del dueño del edificio? Es más fácil pasar por alto la cuestión de por qué debe obtener el subsidio que le da el derecho de control de rentas, en lugar de que este valor vaya al propietario del edificio.

EL ESTADO NO NEUTRAL

Como las desigualdades de posición económica frecuentemente han conducido a desigualdades de poder político, ¿no puede ser, acaso, necesaria una mayor igualdad económica (y un Estado más extenso como medio de lograrla), y que se justificara para evitar las desigualdades políticas, que frecuentemente están correlacionadas con las desigualdades económicas? Las personas de buena posición económica desean mayor poder político en un Estado no mínimo, puesto que pueden usar este poder para procurarse beneficios económicos adicionales. Donde un *locus* de este poder existe, no es sorprendente que esas personas traten de usarlo para sus propios fines. El uso ilegítimo de un Estado por intereses económicos para sus propios fines está basado en un poder ilegítimo, preexistente, del Estado para enriquecer a algunos a costa de otros. Elimínese *ese* poder ilegítimo de dar beneficios económicos adicionales y se elimina o drásticamente se restringe el motivo de desear influencia política. Ciertamente, algunas personas aún estarán sedientas de poder político, encontrando una satisfacción intrínseca en dominar a otras. El Estado mínimo es el que mejor reduce las probabilidades de tal usurpación o manipulación del Estado por las personas ansiosas de poder o de beneficios económicos, especialmente si se combina con una ciudadanía razonablemente alerta, puesto que es el blanco mínimamente deseable para tal usurpación o manipulación. No se gana mucho haciéndolo; y el costo para los ciudadanos en caso de que ocurra es minimizado. Reforzar el Estado y extender el alcance dé sus funciones como medio para prevenir que sea usado por alguna parte de la población es un premio más valioso y un blanco más atractivo para corromperlo por cualquiera capaz de ofrecer a un funcionario algo deseable; es, para decirlo discretamente, una mala estrategia.

Se podría pensar que el Estado mínimo es, también, no neutral con respecto a sus ciudadanos. Después de todo, aplica los contratos, las prohibiciones a agresiones, al robo, etcétera, y el resultado final de la operación del proceso es uno en el cual las situaciones económicas de las personas difieren, mientras que sin estas aplicaciones (o con algunas otras) la distribución resultante podría diferir y las posiciones relativas de algunas personas podrían quedar invertidas. Supóngase que *fuera* en el in-

modo y, así, el siguiente arrendatario pagaría menos renta, que se pagaría bajo el arreglo de subarriendo. Así, supóngase que la permisión de subarriendo podría ser limitada sólo a aquellos que, de otra manera, permanecerían.

terés de algunas personas, tomar o apoderarse de la propiedad de otros o expropiarlas. Al usar o amenazar con emplear la fuerza para prevenir esto, ¿no se vuelve el Estado mínimo, de hecho, no neutral?

No toda aplicación de una prohibición que diferencialmente beneficia a las personas hace no neutral al Estado. Supóngase que algunos hombres son violadores potenciales de mujeres, mientras que ninguna mujer es violadora potencial de hombres o de otras mujeres. ¿Sería no neutral una prohibición contra la violación? Por hipótesis, beneficiaría diferencialmente a las personas; sin embargo, sería absurdo que los violadores potenciales se quejaran de que la prohibición era no neutral entre los sexos, y por ello sexista. Hay una razón *independiente* para prohibir la violación: (la razón por la cual) las personas tienen el derecho de regir sus propios cuerpos, escoger sus parejas sexuales y estar aseguradas contra la fuerza física y su amenaza. Que una prohibición independientemente justificable funcione para afectar diferencialmente a distinta? personas no es razón para condenarla como no neutral, siempre que se haya instituido o continúe siendo respaldada por (algunas cosas como) las razones que la justifican y no para proporcionar beneficios adicionales. ¿Cómo debe verse si *es* independientemente justificable, pero, en realidad, es apoyada y mantenida por su beneficios adicionales? Afirmar que una prohibición o regla es no neutral *presupone* que es injusta.

Similarmente ocurre con las prohibiciones y aplicaciones forzosas del Estado mínimo. Que el Estado conserve y proteja un proceso que funciona con personas que tienen pertenencias diferentes bastaría para condenarlo como no neutral *sólo si* no hubiera ninguna justificación independiente para las reglas y prohibiciones que aplica. Pero las hay o, al menos, la persona que pretende que el Estado mínimo es no neutral, no puede dejar a un lado la cuestión de si su estructura y el contenido de sus reglas son justificables independientemente.[39]

En este capítulo y en el anterior hemos examinado las consideraciones más importantes que verosímilmente podría pensarse que justifican a un Estado más extenso que el Estado mínimo. Al analizarlas detenidamente,

[39] Quizás la idea de que el Estado y sus disposiciones jurídicas son parte de una superestructura producida por relaciones subyacentes de producción y propiedad contribuye a pensar que es no neutral. Según tal opinión la variable independiente (infraestructura) tiene que ser especificada sin introducir la variable dependiente (superestructura). Pero, frecuentemente, se ha hecho observar que "el modo de producción" incluye cómo es organizada y dirigida la producción y, por tanto incluye las nociones de bienes, propiedad, derechos a controlar recursos, etcétera. El orden jurídico que se suponía era una superestructura explicable por la infraestructura subyacente es, también, parcialmente una infraestructura. Quizás el modo de producción puede ser especificado sin introducir nociones jurídicas y, más bien hablar únicamente de nociones de (ciencia política) como "control". De cualquier modo, haberse concentrado en quién efectivamente controla los recursos podría haber salvado a la tradición marxista de pensar que la *"propiedad* pública" de los medios de producción introduciría una sociedad sin clases.

Aun si fuera correcta la teoría que sostiene que hay una infraestructura que de-

ninguna de estas consideraciones lo logra (tampoco lo logran sus combinaciones). El Estado mínimo permanece como el Estado más extenso que se puede justificar.

CÓMO FUNCIONA LA REDISTRIBUCIÓN

Nuestra tarea normativa en estos dos capítulos está ahora completa, pero, quizás deba decirse algo sobre la operación real de los programas redistributivos. A menudo se ha observado, tanto por los componentes de un capitalismo de *laissez-faire* como por radicales, que los pobres en los Estados Unidos no son beneficiarios netos del total de los programas e intervenciones del gobierno en la economía. Gran parte de la regulación gubernamental en la industria se originó y está montada para proteger la posición de empresas establecidas, contra la competencia, y muchos programas benefician más a la clase media. Los críticos (de la derecha o de la izquierda) de estos programas gubernamentales no han ofrecido explicación, que yo sepa, de *por qué* la clase media es la mayor beneficiaría neta.

Existe otro acertijo sobre los programas redistributivos. ¿Por qué el 51 % de los votantes menos bien situados no votan por políticas redistibutivas que mejoraran grandemente su posición, a expensas del 49% de los mejor situados? Que esto iría contra sus intereses a largo plazo es verdad, pero esto no parece ser una explicación de su abstención. Tampoco es una explicación adecuada referirse a la falta de organización, astucia política, etcétera, de la mayoría situada en el fondo. Entonces ¿por qué tal redistribución masiva *no ha* sido aprobada? El hecho parece intrigante, hasta que uno observa que el 51 % de abajo no es la única posible mayoría (continua) votante; también hay, por ejemplo, el 51 % de arriba. ¿Cuál de estas dos mayorías se formará? Depende de cómo vote el 2 % de en medio. Irá en interés del 49% de arriba apoyar y desarrollar programas para ganarse al 2 % de en medio como aliado. Es más barato para el 49 % de arriba comprar el apoyo del 2 % de en medio, que ser expropiado (parcialmente) por el 51% de abajo. El 49 % de abajo no puede ofrecer más al 2 % de en medio para ganárselo como aliado que lo que puede ofrecer el 49 % de arriba. Porque lo que el 49 % del fondo ofrece al 2 % de en medio vendrá (después de que las políticas son instituidas) del 49% de arriba y, además, el 49 % del fondo también tomará algo para sí mismo del 49 % de arriba. El 49 % de arriba siempre puede ahorrar algo ofreciendo al 2% de en medio un poco más que lo que el grupo del fondo ofrecería; puesto que, de esa manera, evita, *también,* tener que pagar al

termina en forma singular una superestructura de ahí no se sigue que partes de la superestructura no sean justificables independientemente. (De otra manera surgen acertijos ya conocidos sobre la teoría misma.) Se podría entonces pensar qué clase de superestructura es justificada y trabajar para instituir una infraestructura que le corresponda. (Tal como, aunque ¡os gérmenes causan los síntomas de la enfermedad, nosotros primero decidimos cómo queremos sentirnos y entonces trabajamos para modificar la infraestructura causal.)

resto de la posible coalición del 51 % del fondo, esto es, al 49 % del fondo. El grupo de arriba siempre tendrá posibilidades de comprar el apoyo del 2 % que oscila para combatir las medidas que violarían más seriamente sus derechos.

Por supuesto, hablar del 2 % de en medio es realmente demasiado exacto; las personas no saben precisamente en qué porcentaje entran y las políticas no son fácilmente manejadas para atinar al 2 % que se encuentra en algún lugar en medio. Por tanto, se esperaría que el grupo de en medio, *considerablemente* mayor que el 2%, sería beneficiario de una coalición votante de arriba.[40] Una coalición votante del fondo no se formará porque será menos caro para el grupo de arriba comprar al grupo pendular de en medio que dejarlo que se forme. Al resolver uno de los enigmas, encontramos una posible explicación del otro hecho frecuentemente observado: de que los programas redistributivos benefician principalmente a la clase media. Si esto es correcto, esta explicación implica que una sociedad cuyas políticas resultan de elecciones democráticas no encontrará fácil evitar que sus programas redistributivos beneficien más a la clase media.[41]

[40] si otros cuentan con que el grupo económico del fondo vote proporcionalmente menos, esto cambiará la localización del grupo de votantes de en medio que oscila. Por tanto, iría en interés de aquellos que se encuentran inmediatamente debajo del grupo que actualmente se beneficia, apoyar los esfuerzos para obtener el voto del grupo de abajo para entrar, ellos mismos, en el grupo oscilante decisivo.

[41] Podemos precisar los detalles del argumento un poco más. ¿Por qué no se formará una coalición del 51 % de en medio (el 75 ½ % de arriba menos el 24¼ % de arriba)? Los recursos para "comprar" a todo este grupo se obtendrán del 24 ½ % de arriba que estaría peor, si permite que la coalición de en medio se forme, que lo que estaría si "compra" los próximos 26 ½ % para formar una coalición del 51 % superior. La cosa difiere para los que están en el 2 % de arriba pero que no están en el 1 % superior. Éstos no tratarán de entrar en una coalición con el siguiente 50 % sino que trabajarán con el 1 % superior para evitar que se forme la coalición que los excluye a ambos. Cuando combinemos un enunciado sobre la distribución de ingreso y riqueza con una teoría de la formación de coaliciones, estaremos en posibilidades de derivar una predicción precisa sobre de la redistribución de ingreso resultante en un sistema de gobierno de mayoría. La predicción se extiende cuando añadimos las complicaciones de que las personas no conocen sus porcentajes precisos y que los instrumentos redistributivos factibles son burdos. ¿Cuánto corresponde esta predicción modificada a los hechos reales?

IX. "DEMOKTESIS"

HEMOS justificado el Estado mínimo, superando las objeciones anarcoindividualistas y hemos encontrado inadecuados todos los argumentos morales más importantes en favor de un Estado más extenso o poderoso. A pesar de esto, algunos lectores todavía encontrarán el Estado mínimo como algo frágil e insustancial.[1] La robustez, en su opinión, consistiría en alguna asimetría en cuanto a derechos entre (los individuos que componen conjuntamente) el Estado y los individuos que permanecen en un estado de naturaleza con respecto a éste (y a ellos). Aún más, un Estado robusto tendría más poder y un mayor dominio legítimo de acción que simples funciones defensivas. No hay ningún medio legítimo para llegar a la asimetría en derechos. ¿Hay alguna forma de continuar nuestra historia del origen del Estado (mínimo) a partir del estado de naturaleza para llegar únicamente, a través de pasos legítimos que no violen los derechos de nadie, a algo que se parezca más al Estado moderno?[2] Si tal continuación de la historia fuera posible, iluminaría aspectos esenciales de Estados más extensos en los cuales viven personas por todas partes actualmente, dejando al desnudo sus naturalezas. Voy a hacer un modesto esfuerzo en esa dirección.

CONSISTENCIA Y EJEMPLOS PARALELOS

Pero, primero se tiene que decir algo sobre las dificultades para convencer a alguien que cambie su evaluación de un caso presentando un ejemplo paralelo. Supóngase que usted está tratando de convencerme así de cambiar mi evaluación de un caso. Si su ejemplo paralelo no es muy parecido, yo puedo aceptar la evaluación que usted haga de él, manteniendo mi evaluación original del caso en cuestión. Cuanto más parecido sea el ejemplo paralelo, más inclinado me encontraré a verlo a través del filtro de mi evaluación original ("eso no es tan malo, después de todo, porque es precisamente como..."). Hay una dificultad similar en los argumentos

[1] "Con el propósito del Estado asi limitado a dar seguridad externa e interna o a realizar un esquema de orden jurídico, la comunidad soberana se reduce, en último análisis, al nivel de una compañía de seguros para asegurar la libertad y la propiedad de los individuos." Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800,* Cambridge, Cambridge University Press, 1934, t. I, p, 113. Con más razón Gierke expresaría esta queja (que otros podrían ver como alabanza) sobre la asociación de protección dominante en un territorio.

[2] Para otra ruta *ilegítima* hacia un Estado más extensivo que el Estado mínimo véase Franz Oppenheimer, *The State* (Nueva York; Vanguard, 1926). Aunque sería apropiado en este ensayo estudiar críticamente la ruta de Locke hacia un Estado más poderoso, sería tedioso, y cosas similares ya han sido hechas por otros.

deductivos, porque una persona puede rechazar una de las premisas que previamente había aceptado, antes que aceptar una conclusión desagradable; pero a menudo la dificultad es menos urgente. Puesto que una larga cadena de razonamientos deductivos nos permite comenzar considerablemente lejos, con premisas de las que la persona está segura, y que no las ve a través del filtro de su rechazo de la conclusión. Mientras que un ejemplo, para ser un paralelo convincente, debe ser bastante cercano. (Por supuesto, cuanto más larga sea la cadena de razonamiento, más inclinada estará la persona a dudar que la conclusión efectivamente se sigue; y una persona puede reconsiderar su aceptación de enunciados después de ver lo que se sigue de ellos.)

Usted podría tratar de aislar mi juicio o evaluación sobre un punto de partida, desde mi juicio o evaluación de la cosa que va a ser afectada (logrando con ello el efecto de una larga cadena de razonamientos), presentando una *cadena* de ejemplos. Usted comienza con un ejemplo lejano y, paso a paso, llega a uno exactamente paralelo en estructura al que está examinando. El reto sería para mí, toda vez que estoy de acuerdo con usted en cuanto al ejemplo inicial lejano (cuya distancia del caso en cuestión lo ha aislado de la contaminación de ser visto a través de la perspectiva de este caso), para explicar en dónde y por qué, en la secuencia paso a paso de los ejemplos similares de par en par, yo cambié mi juicio. Pero tales retos de marcar la línea raramente lo convencen a uno. ("Es un problema marcar la línea, lo reconozco, pero dondequiera que sea marcada, debe ser del otro lado de mi claro juicio sobre el caso en cuestión".)

El caso de usted más fuerte sería hecho por un ejemplo exactamente paralelo que fuera muy claro por su propio derecho, de manera de que mi juicio inicial sobre él no sería moldeado o controvertido por mi juicio sobre el caso examinado. Es enormemente difícil encontrar estos encantadores ejemplos. Aun con uno, usted se enfrentaría a la tarea de explicar en dónde difiere de su paralelo (que se examina), de manera que yo haga un juicio sobre él y otro sobre el paralelo; *y* enfrentarse, también, a la tarea de mostrar que *esta* diferencia *no* convierte los casos, para los propósitos de este argumento, en *no*-paralelos.[3]

Hay una acertijo más general sobre la consistencia de los argumentos que se apoyan fuertemente sobre la pregunta: "¿Cómo distingue usted este caso del otro?" Los filósofos de la ciencia frecuentemente sostienen que para cualquier cuerpo de datos hay un número infinito de explicaciones posibles; para la relación explicativa E y cualquier cuerpo de datos d, se encuentra un número infinito de explicaciones potenciales en la relación E a d. No debemos explayarnos mucho para saber por qué se dice esto. (¿Es *en realidad* suficiente decir tan sólo que a través de un número finito de puntos se puede trazar un número infinito de curvas?) Que yo sepa, no

[3] Sobre estas últimas cuestiones Véase mi artículo "Newcomb's Problem and Two Principies of Choice", en Nicholas Rescher, *et al.* (comp.), *Essays in Honor of C. G. Hempel,* Dordrech, Hol., 1969, especialmente pp. 135-140.

se ha presentado ningún argumento que muestre que por cada cuerpo de datos existe, al menos, *una* explicación, ¡mucho menos un número infinito! Es difícil saber si la afirmación es verdadera (uno quisiera verla probada como teorema) en ausencia de una explicación adecuada de la relación *E.* Si todo lo que hasta ahora tenemos son condiciones necesarias para *E,* quizás la imposición de mayores condiciones para alcanzar la suficiencia restringirán de tal manera *E* que no habrá un número infinito de cosas que se encuentren en *E* a *d.* (Aunque, quizás, haya un argumento general que muestre cómo se pueden obtener siempre nuevas cosas en *E* a *d,* a partir de las viejas que ya se encuentran sin repeticiones o cualquier interpretación verosímil de *E.)*

Las usuales condiciones de explicación requieren que lo que hay en £ a *d* contenga algún enunciado en forma de ley o un enunciado teórico. En el caso moral, lo que corresponde a enunciados como leyes son principios morales. ¿No es igualmente verosímil (o inverosímil) suponer que *cualquier* conjunto dado de juicios morales particulares pueda ser explicado por un número infinito de diversos principios morales (no todos correctos)? El requerimiento usual de que los principios morales no contengan nombres propios, expresiones deícticas, etcétera, corresponde al requisito del filósofo de la ciencia de que los enunciados en forma de leyes fundamentales no contengan predicados posicíonales.[4] La esperanza de usar condiciones de generalización para alcanzar el resultado de que sólo un principio moral general sea compatible con un gran número de juicios morales particulares parece análogo a suponer que únicamente un enunciado en forma de ley fundamental explicaría un cuerpo dado de datos. Y esperando que alguien cambie un juicio moral particular, desafiándolo a que lo distinga de otro juicio que él se niega a hacer, esto es, reconciliar éste con el juicio opuesto al que él hace, parece análogo a suponer que para algún cuerpo lógicamente consistente de datos *no* hay enunciados en forma de leyes fundamentales o conjunto de enunciados en forma de leyes fundamentales que lo explicarían.

Estas suposiciones son muy fuertes y van más allá de todo lo que alguien haya mostrado. ¿Qué es, entonces, lo que alguien puede tratar de probar por argumentos de generalización en ética? Más verosímil que la creencia de que ningún enunciado moral fundamental en absoluto (que satisface las condiciones de generalización) explica ambos juicios que una persona hace, es la creencia de que ningún enunciado moral fundamental que use sólo conceptos disponibles a *esa* persona lo hace. Y es posible pensar que se puede demandar razonablemente, si no que la persona *alcance* el enunciado moral fundamental que explica sus juicios, al menos que *haya* uno en su universo moral; esto es, uno que use solamente sus conceptos mo-

[4] Véase C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation,* Nueva York, Free Press, 1965, pp. 266-270. Aquí uso "fundamental" en el sentido de Hempel, más bien que como en el capítulo I. El requisito que excluye las expresiones personales ("yo", "mi") de los principios morales carece de justificación adecuada.

rales. No hay ninguna garantía de que esto será así; y es plausible afirmar que él no puede limitarse a contestar: "Bueno, algún genio moral podría inventar nuevos conceptos morales y términos teóricos que hasta el momento no se han soñado y, en esos términos, explicar todos mis juicios particulares exclusivamente a través de principios fundamentales." Habría que explicar y explorar las razones por las que la persona no puede simplemente quedar satisfecha con creer que alguna ley moral fundamental o leyes (que usan uno u otro concepto) expliquen todos sus juicios. Esto parecería una tarea factible.

Las dificultades sobre ejemplos paralelos antes mencionadas se aplican a nuestro actual procedimiento. Con la esperanza probablemente vana de que algo se puede hacer sobre la contaminación del juicio cuando se ve un caso desde un punto de vista establecido sobre otro, pido al lector verificar él mismo si se encuentra pensando: "Pero eso no está tan mal, porque es exactamente como..." Ahora pasemos a la derivación de un Estado más extenso a partir de uno mínimo.

LA DERIVACIÓN DEL ESTADO MÁS-QUE-MÍNIMO

En el estado de naturaleza, la propiedad privada se adquiere inicialmente, permítasenos suponer, de acuerdo con el principio de justicia en la adquisición, y después de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, por un intercambio de propiedad poseída por propiedad poseída o por servicios o compromisos o por medio de obsequios. Quizás el contorno preciso del manejo de derechos de propiedad sea confirmado por consideraciones sobre cómo las externalidades pueden ser más eficientemente internalizadas (con un costo mínimo, etcétera).[5] Esta noción amerita cierto examen. Los derechos de propiedad de otros internalizan externalidades negativas de las actividades de usted en tanto que se requiere que usted compense a estos otros por los efectos de sus actividades sobre la propiedad de éstos; los derechos de propiedad de usted internalizan externalidades positivas de sus actividades, en tanto que estas activiades elevan el valor de las cosas sobre las cuales usted puede adquirir derechos de propiedad. Dados los límites trazados, podemos ver aproximada y abstractamente cómo sería un sistema que internalizara todas las externalidades negativas. Aun cuando, ¿qué supondría la internalización total de todas las externalidades *positivas?* En su forma fuerte supondría que usted (que cada persona) recibe los beneficios totales de sus actividades hacia otros. Como los beneficiarios son difíciles de crear, permítasenos imaginar que esto supone la transferencia de beneficios de otros hacia usted, regresando los otros a la misma curva de indiferencia que ellos hubieran ocupado si no fuera por las actividades de usted. (En ausencia de utilidad transferible

[5] Véase Harold Demsetz, "Toward a Theory of Property Rights", en. *American Economic Review,* 1967, pp. 347-359.

ilimitada, no hay ninguna garantía de que esta internalización haga que el agente reciba la misma cantidad de beneficio que el recipiendario tendría sin esta internalización.) Al principio, nos sorprende que esta internalización fuerte eliminara *todos* los beneficios de vivir en sociedad con otros; puesto que cada beneficio que usted recibe de ios otros es eliminado y transferido (tanto como es posible) a estos otros. Pero como la gente desearía recibir esta contraprestación por beneficios producidos, en una sociedad libre habrá competencia entre las personas por proporcionar beneficios para otros. El precio de mercado resultante de proporcionar estos beneficios será más bajo que el precio más alto que el recipiendario estará dispuesto a pagar y este excedente para los consumidores sería el beneficio de vivir en una sociedad con otros. Aun si la sociedad no fuera libre y no permitiera competencia de precios entre los potenciales proveedores de un beneficio (sino que, por el contrario, usara algún otro mecanismo de selección para determinar quién proporcionará el beneficio), aún habría un beneficio de vivir en sociedad con otros. En cada situación de contraprestación total por beneficios recibidos hay, también, recepción completa por beneficios proporcionados a otros. De esta manera, las ventajas de vivir en sociedad según este esquema no serían los beneficios que otros le proporcionan a usted sino, más bien, el pago que le hacen por los beneficios que usted les proporciona.

Aquí, sin embargo, el esquema se vuelve incoherente si es llevado a otro nivel, porque usted se beneficia de vivir en una sociedad en la que otros le pagan por los beneficios que usted les proporcionó. ¿Debe también internalizarse este beneficio que la presencia de los otros le proporciona a usted, de manera que usted pague (retribuya) completamente por ello? ¿Usted, por ejemplo, retribuye el pago esperado de los otros? Claramente esta pregunta puede ser repetida un número infinito de veces y, puesto que recibir el pago es un beneficio por coexistir con otros, no puede haber ningún resultado estable de internalizar *todas* las externalidades positivas. Unas consideraciones sobre hacer salir las actividades conducirían a un sistema en que la persona *X* retribuye a *Y* por beneficios "ordinarios" que *Y* proporciona, y no a uno en el cual *Y* le retribuye a *X* los beneficios que *Y* recibe de *X* al estar *X* presente y pagar a *Y* según el sistema "ordinario", puesto que en este último sistema los beneficios no se obtendrían inicialmente. Asimismo, como éste cabalga sobre los hombres del "ordinario" no puede *reemplazarlo.* En ausencia del sistema "ordinario" y sus beneficios de pago, no existe nada sobre lo que el último sistema pueda operar.

Las explicaciones de los economistas de internalizar externidades positivas no enfocan sobre el principio *fuerte* de pago completo de beneficios. Sino que, más bien, su preocupación es que haya pago más que suficiente para cubrir los costos de la realización de la actividad al agente con las externalidades positivas, de manera que la actividad sea requerida. Es esta forma *débil* de pago la que es suficiente para la eficiencia económica que

constituye él objeto de la literatura económica sobre la internalización de externalidades (positivas).

Regresando a nuestra derivación de un Estado más que mínimo: las personas no conciben la propiedad como poseer una cosa, sino como poseer derechos (quizás conectados con una cosa) que son teóricamente separables. Los derechos de propiedad son considerados como derechos para determinar cuál opción, entre una clase especificada de opciones posibles relativas a algo, será realizada. Las opciones admisibles son las que no cruzan el límite moral de otro: usando nuevamente un ejemplo, el derecho de propiedad sobre un cuchillo no incluye el derecho de colocarlo entre las costillas de otro contra su voluntad (salvo como castigo justificado por un crimen, en defensa propia, etcétera). Una persona puede poseer un derecho sobre una cosa, otra persona otro derecho sobre la misma cosa. Los vecinos, en el entorno inmediato de una casa, pueden comprar el derecho a determinar de qué color será su exterior, mientras que la persona que vive dentro tiene el derecho de determinar (cosa admisible) qué sucederá dentro de la estructura. Aún más, varias personas pueden poseer conjuntamente el mismo derecho, usando algún procedimiento de decisión para determinar cómo se debe ejercer ese derecho. En cuanto a la situación económica de la gente, la operación libre de mercado, algunas uniones voluntarias de personas *(kibbutz,* etcétera), filantropía privada, etcétera, reduce grandemente la miseria privada. Pero podemos suponerla ya sea: no totalmente eliminada, o bien, que algunas personas están muy deseosas aún de más bienes y servicios. ¿Con todo esto como contexto, cómo podría surgir un Estado más extenso que el mínimo?

A algunas de estas personas, deseosas de más dinero, se les ocurre la idea de constituirse en sociedades, de obtener dinero vendiendo acciones de sí mismas. Dividen los derechos que hasta entonces cada persona poseía exclusivamente sobre sí misma en una larga lista de pequeños derechos. Éstos incluyen el derecho a decidir qué ocupación tendrán para ganarse la vida; el derecho a determinar qué tipo de vestimenta usarán; el derecho de determinar con cuál de aquellos que están dispuestos a casarse con ellas, se casarán; el derecho a determinar dónde vivirán; el derecho a determinar si fumarán mariguana; el derecho a decidir qué libros leerán, de todos aquellos que otros están dispuestos a escribir y publicar, etcétera. Algunos derechos de esta amplia serie continuarán teniéndolos para sí, como antes. Los otros los pondrían en el mercado; venden acciones separadas de propiedad sobre estos derechos particulares sobre ellos.

Al principio, solamente como broma o novedad, las personas pagan dinero para comprar una propiedad parcial de tales derechos. Se convierte en una moda, dar a otra persona regalos de paquetes de ridiculas acciones tanto sobre sí mismo como sobre una tercera persona. Pero desde antes de que la moda canse, otros ven más serias posibilidades. Proponen vender derechos sobre sí mismos que podrían ser de uso o beneficio real para otros: el derecho a decidir de qué personas podrán comprar ciertos servi-

cios (que ellos llaman derechos de licencia ocupacional); el derecho a decidir de qué países podrán comprar bienes (derechos de control de importación); el derecho a decidir si usarán o no LSD, o heroína, o tabaco, o ciclamato de calcio (derecho de drogas); el derecho a decidir qué proporción de sus ingresos se destinará a propósitos varios, con independencia de si ellos aprueban estos propósitos (derechos de impuesto); el derecho de determinar su manera y modo permitido de actividad sexual (derecho de vicio); el derecho a decidir si pelearán, en contra de quién y a quiénes matarán y cuándo (derechos de conscripción); el derecho a decidir las tablas de precios dentro de las cuales ellos podrán intercambiar (derechos de control de precios y salarios); el derecho a decidir qué bases serán ilegítimas en las decisiones de contratar, vender o rentar (derechos de antidiscriminación); el derecho a obligarlos a participar en el funcionamiento del sistema judicial (derechos de citatorio); el derecho a requisar parte de su cuerpo para trasplantarlos a los más necesitados (derechos de igualdad física); etcétera. Por varias razones muy propias de otras personas, éstas quieren estos derechos o quieren tener una participación en ellos y, de ahí, un número enorme de acciones son compradas y vendidas, algunas veces por sumas considerables de dinero.

Quizás ninguna persona se vendería completamente en esclavitud o quizás las asociaciones de protección no harían cumplir tales contratos. De cualquier modo, hay cuando mucho, sólo unos pocos esclavos completos. Casi todo aquel que vende cualquiera de estos derechos, sólo vende lo suficiente para elevar el total (aunque *muy* amplio) a un derecho de propiedad, con ciertos límites en su extensión. Como *hay* ciertos límites a los derechos que otros tienen sobre ellos, no quedan completamente esclavizados. Sin embargo, muchas personas que tienen los derechos separados sobre sí, los ponen a la venta y todos ellos son comprados por un individuo o un pequeño grupo. Entonces, aun cuando haya algunos límites a los derechos del (los) propietario(s), estas personas estrechamente poseídas, sienten una opresión considerable, sometidas como lo están a los deseos de sus accionistas. Puesto que esta dominación muy amplia de ciertas personas, por otras, surge por una serie de pasos legítimos, a través de intercambios voluntarios, a partir de una situación inicial que no es injusta, ella misma no es injusta. Pero aunque no es injusta, algunos la encuentran intolerable.

Las personas que recientemente se constituyen en sociedades asientan en los términos de cada conjunto de acciones la estipulación de que no deben ser vendidas a nadie que ya posea más de cierto número de acciones de tal paquete (puesto que cuanto más estrictas son las condiciones, menos valioso es el paquete, el número establecido de acciones que puede poseer la persona sobre uno no es muy bajo). Con el tiempo, muchas de las pequeñas compañías originales de acciones sobre una persona se desintegran, ya sea porque los propietarios venden sus acciones en forma dispersa, por necesidades económicas, o bien, porque muchas personas

compran acciones de las compañías de manera que, al nivel de propiedad última, hay una tenencia de acciones aumentada y más ampliamente dispersa sobre la persona. Con el paso del tiempo, por una razón o por otra, casi todos venden derechos sobre sí, conservando una acción en cada derecho, a fin de poder asistir a las asambleas de accionistas si quisieran. (Dado el minúsculo poder de su voto en estas asambleas y la falta de atención con la que sus ocasionales discursos son oídos, quizás simplemente por razones sentimentales conservan acciones sobre sí.)

El enorme número de acciones tenidas y la dispersión de la propiedad sobre estas acciones, conduce a un caos y a una ineficiencia considerables. Largas asambleas de accionistas se llevan a cabo constantemente para tomar las decisiones varias, sujetas ahora a determinación externa: una sobre el tipo de peinado, de una persona; otra, sobre su estilo de vida; otra más, sobre el tipo de peinado de otra persona; etcétera. Algunos pasan la mayor parte de su tiempo asistiendo a asambleas de accionistas u otorgando poderes a otros. La división del trabajo crea la ocupación especial de representante de accionistas, personas que dedican todo su tiempo a diferentes asambleas. Aparecen varios movimientos de reforma llamados "movimientos de consolidación": dos tipos son usados ampliamente. Hay asambleas de accionistas de consolidación individual, en las cuales todos los que poseen cualquier clase de acción sobre cualquier derecho sobre alguna persona particularmente especificada se reúnen para votar. Votan una cuestión a la vez, sólo aquellos que son elegibles. (Esta consolidación incrementa la eficiencia porque las personas que poseen alguna acción sobre cualquier derecho sobre otra persona en particular, tienden a poseer, también, las acciones sobre otros derechos sobre ella.) Hay también asambleas de accionistas consolidados en las cuales todas las personas que tiene acciones sobre un determinado derecho sobre cualquiera se reúnen y votan; por ejemplo, las convenciones sobre drogas, con las votaciones tomadas sobre cada persona consecutivamente. (Aquí el incremento de eficiencia se obtiene porque las personas que compran una acción de un derecho particular sobre una persona, tienden a adquirir acciones del mismo derecho sobre otras personas.) Aun así, no obstante todas estas consolidaciones, todavía es una situación compleja, imposible, que requiere un tiempo excesivo. Las personas tratan de vender acciones reteniendo una de cada clase "para tener alguna voz", como dicen. Como las personas tratan de vender, el precio de cada acción baja drásticamente, haciendo que otros compren acciones simbólicas sobre derechos que no tienen todavía. (Tales acciones son negociadas como estampillas con figuras de beisbolistas, en que las personas intentan reunir colecciones completas. Los niños son alentados a coleccionar, como manera de prepararlos para su papel futuro de accionistas.)

Esta gran dispersión de las acciones esencialmente termina la dominación de una persona *por otra persona o grupo pequeño identificables.* Las personas no se encuentran ya bajo el control de *algún* otro; por el contra-

rio, casi todos deciden sobre sí, y éstos deciden sobre casi todos. El *alcance* de los poderes que los otros tienen sobre un individuo no se reduce; el cambio está en quién los tiene.

En este nivel, el sistema todavía consume mucho tiempo y aún es inmanejable. El remedio es una gran convención de consolidación. Se reúnen todos, negociando y vendiendo acciones y al final de tres días agitados (¡eureka!) cada persona posee exactamente una acción sobre cada derecho, sobre cada persona, incluyéndose a sí misma. Así, ahora puede haber sólo una asamblea en la cual todo se decide para todos; una asamblea en la cual cada persona vota una vez, ya sea por sí misma u otorgando poder a otra. En lugar de tomar cada persona individualmente, las decisiones generales son tomadas para cada uno. Al principio cada persona puede asistir a la asamblea trianual de accionistas y emitir su voto: el suyo, más el de cualquier otro que le haya dado poder. Pero la asistencia es muy grande, la discusión muy aburrida y prolongada por todos aquellos que quieren agregar sus palabras. A la postre, se decide que sólo aquellos con derecho a emitir 100 000 votos pueden asistir a la gran asamblea de accionistas.

Un problema importante es cómo deben ser incluidos los niños. Una Acción de la Gran Corporación es una pertenencia valiosa y atesorable, sin la cual se es un *no* accionista aislado, impotente ante los demás. Esperar que sus padres mueran, para que los niños puedan heredar acciones, dejaría a estos niños sin acción durante la mayor parte de sus vidas adultas. Y no toda familia tiene exactamente dos hijos. Las acciones no pueden simplemente *darse* a los jóvenes. ¿Las de quién serían dadas?, y ¿sería justo simplemente dar Acciones de la Gran Corporación, cuando otros han tenido que comprar las suyas? De esta manera se introduce la división como medio de permitir a los jóvenes entrar en el gremio de accionistas. En el periodo que va desde la asamblea de accionistas trianual anterior a ésta, m accionistas han muerto y n personas han llegado a la mayoría de edad. Las m acciones vuelven a la Junta de Directores y son retiradas, y cada una de las s acciones restantes se divide $(s + n)/s$ para uno, y las fracciones se funden para formar n acciones nuevas que son distribuidas a los jóvenes entrantes. Éstas no se les distribuyen gratis (sería injusto); sino a cambio de su constitución en sociedad de sí mismos y por traspasar todo el paquete de acciones sobre sí mismos a la corporación. A cambio del paquete de acciones sobre sí mismos, cada uno de ellos recibe una acción de la Gran Corporación y se convierte en miembro del gremio de accionistas, accionistas por derecho en las decisiones conjuntas de la corporación, copropietario de cada otra persona. Cada antiguo paquete de acciones está en posición de dividirse porque el influjo de personas nuevas que entran al gremio significa que cada conjunto de acciones es una acción sobre más personas. De esta manera, la entrada de las personas y el paquete de acciones que se divide, se justifican uño al otro.

Las personas consideran el intercambio como un negocio absolutamente

equitativo. Antes del intercambio, la persona tiene una acción completa sobre sí misma y ni siquiera una porción de acción sobre otra persona. Con $s + n — 1$ (para usar las mismas letras que antes) otros individuos en la sociedad, se constituye a sí mismo cada uno en $s + n$ acciones, endosando cada una de estas acciones a la Junta de Directores. A cambio de esto él obtiene una acción $1/s + n^{\acute{e}sima}$ sobre cada una de las otras personas $s + n — 1$ de la sociedad, *más* la misma acción sobre sí mismo. De esta manera, tiene $s + n$ acciones representando una $l/s + n^{\text{ésima}}$ propiedad sobre cada uno de los $s + n$ individuos en la sociedad. Multiplicando el número de acciones que tiene por la fracción de propiedad sobre alguien que cada acción representa, obtenemos $(s + n)$ $(1/s + n)$ que es igual a 1. Lo que obtiene finalmente de los intercambios suma una propiedad completa que es exactamente lo que endosa a la Junta de Directores por ella. Las personas dicen, y piensan, que cuando todos son propietarios de todos, nadie es propietario de ninguno.[6] Cada uno piensa que cada uno de los otros no es un tirano, sino más bien alguien precisamente como él, exactamente en la misma posición. Puesto que cada uno está en el mismo bote, nadie ve la situación como de dominación; el gran número de pasajeros del bote lo hace más tolerable que un bote de remos individual. Como las decisiones se aplican a todos por igual, se obtiene (se dice) el gobierno de reglas impersonales y no arbitrarias, más que el gobierno de los hombres. Se piensa que cada persona se beneficia de los esfuerzos de los otros por gobernar sabiamente sobre los otros y cada uno es igual en esta empresa, teniendo la misma participación que los demás. De esta manera, se establece el sistema de: un accionista, un voto. Quizás florezcan sentimientos fraternales cuando las personas se dan cuenta de que se encuentran interrelacionados inextricablemente entre sí: accionista y accionado, el vigilante de su hermano y el vigilado por su hermano.

En ocasiones, unos pocos descontentos rechazan aceptar sus acciones de la Gran Corporación y se niegan a firmar el pergamino de afiliación del gremio de accionistas. Negándose a firmar en la declaración de Independencia, ellos dicen que no quieren ninguna parte del sistema y se niegan a otorgar al sistema alguna parte de ellos. Varios de ellos van más lejos y ¡hacen un llamado para desmantelar la corporación! Los vehementes de la Junta de Directores piden su encarcelamiento; pero, en vista de la no cooperación de los jóvenes, parece que ellos aún no han otorgado a la Junta el derecho explícito a hacer eso. Algunos miembros de la Junta sostienen que al aceptar los beneficios de crecer bajo el regazo de la corporación y al permanecer en su área de influencia, los jóvenes ya han consentido tácitamente en ser manipulados, y ninguna otra acción de ellos se necesita. Pero como todos se dan cuenta de que el consentimiento tácito

[8] Cada quien se da a sí mismo a todos, de manera que... se da a nadie; y puesto que cada asociado adquiere sobre cada asociado el mismo poder que él confiere a cada asociado sobre él, cada uno gana lo equivalente de todo aquello que pierde... (Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social,* lib. 1, capítulo 6).

no vale ni el papel en que no está escrito, esta pretensión recibe poco apoyo. Un miembro de la Junta dice que puesto que todos los hijos son hechos por los padres, sus padres son propietarios de ellos y, por tanto, las acciones de propiedad de la Junta, sobre sus padres, le dan acciones de propiedad sobre los hijos. La novedad de esta línea va en contra de su uso en un momento tan delicado.

Aflojamos el paso dramático de nuestra historia para considerar las ideas de Locke sobre la propiedad paternal de los hijos.[7] Locke debe examinar a Filmer en detalle, no sólo para despejar el campo de alguna otra curiosa idea, sino para mostrar por qué esa idea no se sigue de los elementos de su propia postura, *como uno podría suponer. Por ello,* el autor del *Second Treatise* pasa a componer *The First [Treatise].*[8] Derechos de propiedad sobre lo que uno ha hecho parecerían derivarse de la teoría de la propiedad de Locke. Entonces, Locke habría tenido un verdadero problema si Dios, quien hizo y era propietario del mundo, *da* a Adán propiedad exclusiva sobre él. Aun cuando Locke creyó y sostuvo que esto no había pasado (cap. 4), también tuvo que haberse preguntado qué consecuencias se seguirían si eso hubiera pasado. Locke tuvo que haberse preguntado si sus ideas implicaban que, *si eso hubiera* pasado, entonces los otros necesitarían el permiso de Adán para usar de su propiedad para mantenerse a sí mismos físicamente y, por ello, estarían bajo su poder. (Si esto fuera así y si un don pudiera ser legado, entonces...) Ideas cuyo resultado satisfactorio (no dominación de algunos otros) dependen de una contingencia que habría podido ser de otra manera (no [habiendo habido] tal donación de Dios a Adán) dejarían muy incómodo a alguien que las sostuviera. (Paso aquí por alto las respuestas de que Dios es necesariamente bueno y, así, el que no haga esa donación *no* es contingente. Una idea moral que necesita tomar *esa* ruta para no ser superada por hechos que parecen accidentales es verdaderamente muy endeble). Entonces Locke explicó (I, secciones 41-42) un elemento esencial de su teoría cuando habla "del derecho —de cada hombre— a tanto de la abundancia de otro, que lo mantenga fuera de necesidad extrema, cuando no tiene medios para subsistir de otra manera" que el otro no puede negar.

Similarmente, Locke tiene que explicar por qué los padres no son pro-

[7] Sobre la crítica de Locke a la idea de que los padres son propietarios de los hijos véase Locke, *First Treatise on Government,* cap. 6. Sobre sus objeciones para considerar la propiedad en tales casos (suponiendo que existiera) como transitiva, véase *ibid.,* cap. 9.

[8] En su introducción a la edición ordinaria de Locke, *Two Treatises on Government,* 2ª edición, Nueva York, Cambridge University Press, 1967, Peter Laslett no ofrece una explicación *interna* de por qué pasa a escribir el *Primer Tratado;* él maneja esto, de alguna manera, como una rareza (pp. 48, 59, 61, 71). Que las propias ideas en desarrollo de Locke sobre la propiedad lo condujeron a pensar que era necesario considerar y diferenciarse a sí mismo de Filmer en tal detalle, parece quedar contradicho por la afirmación de Laslett (en la página 68) sobre la idea de Locke acerca de la propiedad; pero se ve que esta afirmación no tiene esta consecuencia si se examinan detalladamente las afirmaciones de Laslett en las páginas 34 y 59.

pietarios de sus hijos. Su principal argumento (I, secciones 52-54) parece depender de la idea de que uno es propietario de algo que hace sólo si controla y entiende todo el proceso de su hechura. Con este criterio las personas que plantaran semillas en su tierra y las regaran no poseerían los árboles que después crecerían. Seguramente la mayor parte de lo que la mayoría de nosotros hacemos es intervenir en, u originar, procesos cuya operación completa no entendemos, produciendo un resultado que nosotros no hubiéramos podido planear completamente. (¿Quién sabe *todo* lo que los físicos dicen es pertinente para los materiales que tienen, las propiedades que tienen y para las fuerzas que trabajan, cómo lo hacen; y quién sabe lo que los físicos no saben?) Sin embargo, en muchos de esos casos Locke quiere decir que nosotros somos propietarios de lo que producimos.

Locke ofrece un segundo argumento:

> Aun el poder que Dios mismo ejerció sobre la humanidad es por derecho de paternidad; sin embargo, esta paternidad es tal que excluye completamente toda pretensión de un derecho sobre los padres terrenales; puesto que Él es rey, porque es verdaderamente el hacedor de todos nosotros, lo que ningún padre puede pretender ser de sus hijos.

Es difícil resolver este enigma. Si la cuestión es que las personas no pueden ser propietarias de sus hijos porque los propios padres son objeto de propiedad y, por ello, incapaces de propiedad, esto se aplicaría también a la propiedad de todo lo demás que ellos hacen. Si la cuestión es que Dios, más que un padre de sus hijos, es el hacedor del hijo, esto se aplica a muchas otras cosas que Locke piensa que pueden ser objeto de propiedad (plantas, animales no humanos) y, quizás, se aplica a todo. (El *grado* en que esto se sostiene parece una base insubstancial sobre la cual construir una teoría.) Obsérvese que Locke *no* está afirmando que los niños, debido a algo que haya en *su* naturaleza, no pueden ser objeto de propiedad de sus padres, aun si éstos los hacen. Él no afirma que algo que hay en las personas (que no han hecho nada injusto para que sus vidas deban ser confiscadas, secs. 23, 178) impida la propiedad de su hacedor sobre ellos, puesto que Locke sostiene que Dios es propietario del hombre en virtud de que lo creó con todas sus excelsas propiedades naturales (sección 6).

Como Locke no sostiene que: *1)* algo intrínseco a las personas impide a quienes las hacen ser propietarios de ellos —para evitar la conclusión de que los padres son propietarios de sus hijos—, tiene que sostener: ya sea: que; *2)* alguna condición dentro de la teoría de cómo surgen los derechos de propiedad en el proceso productivo, excluye el proceso por el cual los padres hacen a sus hijos como si generaran propiedad, o bien; *3)* algo en los padres les impide entrar en la relación de propiedad, o en una relación particular, o bien; *4)* los padres realmente no hacen a los hijos. Hemos visto problemas en los intentos de Locke por operar 2, 3 y 4. No siendo las dos últimas muy promisorias, alguien con la persuasión de un Locke, tendría que desarrollar una variante de 1 o de 2.

Obsérvese que la fuerte negativa de Locke de que los padres hacen a sus hijos dándoles el ser, elimina una base sobre la cual fundar la responsabilidad paterna de cuidar a sus hijos. De esta forma, Locke se ve reducido a decir que el derecho natural requiere tal cuidado (sec. 56), como un brutal hecho moral, aparentemente. Pero esto deja sin explicar qué requiere él cuidado *de los padres* y por qué no hay otro caso de alguien que reciba los "beneficios de las fatigas de otros a los cuales no tiene derecho alguno" (sec. 34).

Nuestra historia tiene que concluir. En cuanto a los jóvenes, se decide que después de todo ellos no tienen que entrar al gremio de accionistas. Pueden rechazar sus beneficios y dejar el área de la corporación sin ningún rencor (pero como ningún asentamiento ha sobrevivido en Marte más de seis meses, existen fuertes razones para permanecer en la Tierra y convertirse en accionista). Los, invitados a tomarlo o dejarlo contestan sosteniendo que como la corporación no posee toda la Tierra, cualquiera puede comprar alguna en el área de la corporación y vivir como le plazca. Aunque la corporación efectivamente no había comprado toda la Tierra ella misma, se considera que las reglas originales adoptadas por todos en la Gran Convención de Consolidación prohiben la separación de Tierra del control de la corporación.[9]

¿Puede la corporación, cabe la pregunta, permitir que otra corporación surja en su seno? ¿Puede tolerar los peligros de individuos aislados no *manipulados,* en una palabra la *ancorpía?*

Algunos sugieren que a los recalcitrantes se les permita salir de la corporación y quedarse dentro del territorio. ¿Por qué no debiera permitírseles permanecer en el seno de la corporación, escogiendo precisamente aquellos contactos que desean tener con la corporación, formulando su propio paquete personal de derechos y deberes (más allá de la no agresión) ante otras personas y la corporación, pagando por las cosas particulares que reciben de las personas, viviendo independientemente?[10]

Pero otros replican que esto sería muy caótico y que también podría socavar el sistema corporativo. Porque otros ("otros crédulos", se dice) también podrían sentirse tentados a retirarse del gremio de accionistas. ¿Y quiénes quedarían? Sólo los menos hábiles para defenderse por sí mismos. ¿Y quién cuidaría de ellos? ¿Y los que efectivamente se retiraron, cómo se manejarían, a su vez, por sí solos? ¿Y florecería la fraternidad tan grandiosamente sin la tenencia universal de acciones y sin que todas las personas (capaces de hacerlo) sean obligadas a ayudar a otros? Casi todos consideran que su experiencia histórica muestra que éste sistema en que

[9] Compárese la presentación de Locke de un argumento similar en las secciones 116 y 117 y véase la sección 120 en donde Locke ilegítimamente pasa de alguien que quiere una sociedad para asegurar y proteger su propiedad, a permitirle una total jurisdicción sobre su propiedad.

[10] Herbert Spencer, *Social Statics* (Londres, Chapman, 1851), cap. 19, "The Right to Ignore the State". Un capítulo que Spencer omitió en la edición revisada.

cada persona tiene una participación igual (dentro de *ciertos* límites especificados) en las vidas de todos los otros es el mejor y más justo que se puede imaginar. Sus teóricos están de acuerdo que su sistema de *demoktesis,* propiedad del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, es la forma más elevada de vida social, que no debe permitirse que desaparezca de la Tierra,

Al elaborar esta historia fantástica hemos llegado, finalmente, a lo que es reconocible como un Estado moderno, con su vasta panoplia de poderes sobre sus ciudadanos. Verdaderamente, hemos llegado al Estado *democrático.* Nuestra descripción hipotética de cómo puede surgir a partir de un Estado mínimo, sin ninguna violación flagrante de los derechos de alguien, mediante una serie de pasos individuales, cada uno sosteniblemente inobjetable, nos ha puesto en una mejor posición para enfocar y ponderar la naturaleza esencial de tal Estado y su modo fundamental de relación entre personas. Por lo que valga.

También se pueden contar otras historias, algunas de orígenes injustos. Considérese la siguiente secuencia de casos, que llamaremos La historia del esclavo, e imagínese que se trata de usted.

1) Hay un esclavo completamente a merced de los caprichos de un amo inhumano. Con frecuencia es cruelmente golpeado, llamado en medio de la noche, etcétera.
2) El amo es más amable y golpea al esclavo sólo por infracciones establecidas a sus reglas (no completar la cuota de trabajo, etcétera). Le da al esclavo algún tiempo libre.
3) El amo tiene un grupo de esclavos y decide cómo deben repartirse las cosas entre ellos sobre bases adecuadas, tomando en consideración sus necesidades, méritos, etcétera.
4) El amo deja a sus esclavos cuatro días para ellos y exige que trabajen sólo tres días a la semana en su tierra. El resto del tiempo es suyo.
5) El amo permite a sus esclavos salir y trabajar en la ciudad (o en cualquier parte que quieran) por un salario. Les exige solamente que le envíen tres séptimos de sus salarios. También retiene el poder de llamarlos a la plantación si alguna emergencia amenaza su tierra; así como el de elevar o bajar la cantidad de tres séptimos requerida que se le debe entregar. Retiene además el derecho de impedir a sus esclavos participar en ciertas actividades peligrosas que amenazan su utilidad financiera, por ejemplo montañismo, fumar cigarrillos.
6) El amo permite a cada uno de sus 10 000 esclavos, con excepción de usted, votar, y la decisión conjunta es tomada por todos ellos. Hay discusión abierta, etcétera, entre ellos, y tienen el poder de determinar a qué usos destina cualquier porcentaje de las ganancias de usted (y las de ellos), que decidan tomar; qué actividades pueden prohibírsele a usted legítimamente, etcétera.

Permítasenos una pausa en esta secuencia de casos para hacer un inventario. Si el amo contrata esta transferencia de poder de manera que no puede retirarla, usted tiene un cambio de amo. Usted tiene ahora 10 000

amos en lugar de uno solo o, mejor dicho, usted tiene un amo de 10 000 cabezas. Quizás los 10 000 serán más amables que el benévolo amo del caso 2. Pero, aun así ellos son sus amos. Sin embargo, todavía se puede hacer más. Un amo individual benigno (como en el caso 2) puede permitir a su(s) esclavo(s) hablar y tratar de persuadirlo a él de tomar cierta decisión. El amo de diez mil cabezas también puede hacerlo.

7) Aunque aun no teniendo voto, usted está en libertad (y se le da el derecho) de asistir a las discusiones de los 10 000 y tratar de persuadirlos de que adopten varias políticas y tratarle a usted y a sí mismos de cierta manera. Ellos a continuación votan para decidir sobre las políticas que cubren el *vasto* ámbito de sus poderes.
8) Como atención a las útiles contribuciones de usted a la discusión, los 10 000 le permiten a usted votar en caso de empate; ellos se comprometen a este procedimiento. Después de la discusión, usted asienta su voto en una hoja de papel; ellos prosiguen y votan. En la eventualidad de que se dividan en partes iguales sobre algún problema o alguna cuestión, 5 000 a favor y 5 000 en contra, ellos miran la boleta de usted y la cuentan. Esto nunca ha sucedido todavía; nunca han tenido la ocasión de abrir su boleta. (Un amo individual también podría obligarse a sí mismo a permitir a su esclavo decidir en una cuestión que le concierna al esclavo sobre la cual él, el amo, es absolutamente indiferente.)
9) Ellos echan el voto de usted con el de ellos. Si ellos están exactamente empatados, el voto de usted decide la cuestión. De otra manera no produce ninguna diferencia en el resultado del sufragio.

La pregunta es: ¿cuál transición, desde el caso número 1 al caso número 9, hizo que dejara de ser la historia de un esclavo?[11]

HISTORIAS HIPOTÉTICAS

¿Podría un Estado más que mínimo surgir a través de un proceso de boicot? Las personas que favorecen tal Estado podrían negarse a negociar, intercambiar o tener relaciones sociales con los que no se comprometan a participar en este aparato adicional del Estado incluyendo el boicot de no participantes. Cuanto más firmen comprometiéndose a bloquear a los no participantes, más restringidas serán las oportunidades de los no participantes. Si el boicot funciona completamente, todos podrían terminar escogiendo participar en las actividades adicionales de un Estado más que mínimo y verdaderamente podrían, entonces, permitirle obligarlos a hacer cosas contra su voluntad.

Según este arreglo resultante, alguno *podría* negarse a entrar, o podría salirse de los procesos y límites adicionales, si estuviera dispuesto a enfren-

[11] Véase Hebert Spencer, *The Man versus the State,* Caldwell, Idaho, Caxton Printers, 1960, pp. 41-43.

tar, tan efectivo como pudiera ser, el boicot social montado en contra de él; en contraste con un Estado más que mínimo en el sentido en que todos son obligados a participar. Este arreglo que *reflejaría* ciertas características institucionales de un Estado más que mínimo, ilustra cómo las acciones coordinadas que las personas podrían escoger pueden lograr ciertos resultados sin ninguna violación de derechos. Es sumamente improbable que en una sociedad que contenga muchas personas, un boicot real como el descrito pudiera ser mantenido con éxito. Habría muchas personas adversas al aparato adicional que podrían encontrar muchos otros con los cuales negociar, con los cuales establecer una agencia de protección, etcétera, para, de esta manera, resistir el boicot en un enclave independiente (no necesariamente geográfico). Aún más, podrían ofrecer incentivos a algunos de los participantes en el boicot para romperlo (quizás, secretamente, para evitar la respuesta de los otros que continúan manteniéndolo). El boicot fracasaría cada vez más al ser abandonado por aquellos que ven que otros lo hacen y se benefician por ello. Únicamente si casi todos en la sociedad se adhieren tanto al ideal del Estado más que mínimo como para recibir gustosamente sus restricciones adicionales y resistir al lucro personal para efectuar el boicot, y estuvieran tan interesadas y comprometidas como para moldear continuamente sus relaciones con objeto de lograr este fin, se establecería el análogo del Estado más que mínimo. Es sólo el análogo del Estado más que mínimo, bajo el cual cada persona retiene la opción de participar o no, el que es legítimo; y lo es sólo cuando surge en la forma descrita,

¿Cómo deben afectar las historias hipotéticas nuestro juicio actual de la estructura institucional de una sociedad? Permítasenos aventurar unas afirmaciones tentativas. Si una sociedad existente fue conducida por una historia real que fuera justa, entonces así es esta sociedad. Si la historia real de una sociedad existente es injusta y *ninguna* historia hipotética justa pudiera conducir a la estructura de tal sociedad, entonces esa estructura es injusta. Más complicados son los casos en que la historia real de la sociedad es injusta y, sin embargo, alguna hipotética historia justa hubiera podido conducirla a su estructura actual (aunque quizás no a la distribución particular de las pertenencias o posesiones que hay en ella). Si la hipótetica historia justa es "cercana" a la historia real, cuyas injusticias no desempeñaron ningún papel importante en la producción o mantenimiento de la estructura institucional, la estructura real será tan justa como se puede esperar.

Si la hipotética historia justa presupone que cada persona consienta en la estructura institucional y en cualquier limitación a sus derechos (especificados por las limitaciones morales colaterales sobre la conducta de otros) que encarna, entonces, si alguna persona real no consintiera, habría que considerar injusta la estructura institucional (a menos que se considere como justa por medio de otra historia hipotética). Similarmente, hay que tener por injusta la estructura institucional si la hipotética historia justa

presupone el consentimiento de algunas personas que no consintieron y algunas, ahora, no aprobarían a aquellas que lo hubieran hecho. Si la estructura institucional pudiera surgir a través de alguna hipotética historia justa que no presupusiera el consentimiento de nadie con esa estructura, entonces la evaluación que uno hiciera de la estructura dependería de la evaluación que se hiciera del proceso que originaría *esta estructura.* Si tal proceso es considerado mejor (en dimensiones diferentes de las de la justicia en las que, por hipótesis, ésta.se sublima) que la historia real, esto probablemente mejorará la evaluación que se haga de la estructura. Que un proceso justo hubiera conducido a la estructura institucional, sólo de ser manejado por individuos despreciables, no engrandecería la evaluación que se hiciera de esa estructura institucional.

Puesto, que una estructura que surgiera por un proceso justo que no presupone el consentimiento de los individuos no traería limitaciones de sus derechos ni encarnaría derechos que ellos no posean, sería más cercana, *por cuanto a los derechos concierne,* al punto de partida de los derechos individuales especificados por las restricciones morales indirectas y, por ende, su estructura de derechos sería considerada como justa. Manteniendo la injusticia de sus historias efectivas de manera constante, las estructuras institucionales más cercanas a los derechos que los individuos poseen en virtud de las restricciones morales indirectas serán más justas que las estructuras institucionales más distantes. *Si* una estructura institucional que comprende *sólo* derechos individuales puede surgir injustamente, uno estará dispuesto a adherirse a ella, aunque así surgiera (rectificando injusticias particulares de posición y pertenencias) y dejarla que se transformara en cualquier otra estructura que surja de ella. Mientras que si una estructura institucional diverge de los derechos individuales comprendidos en las restricciones morales indirectas, uno no estará dispuesto a dejar que continúe operando, aun cuando pudiera haber *surgido* a través de alguna hipotética historia justa; porque las limitaciones presentes de los derechos afectarán, significativamente, lo que surja de ella, y quizás no serían consentidas esas limitaciones existentes. La situación de los derechos individuales tendrá que ser restablecida.

TERCERA PARTE

UTOPÍA

X. UN MARCO PARA LA UTOPÍA

NINGÚN Estado más extenso que el Estado mínimo se puede justificar. Pero ¿no carece de lustre la idea, o el ideal, del Estado mínimo? ¿Puede llegar al corazón o inspirar a las personas para que luchen o se sacrifiquen? ¿Habría alguien que excavara barricadas bajo su bandera?[1] Esto parece pálido y endeble en comparación, para escoger el otro extremo, con las esperanzas y los sueños de los teóricos de la utopía. Cualesquiera que sean sus virtudes, es claro que el Estado mínimo no es una utopía. Pensaríamos entonces que una investigación de la teoría utópica debe servir no sólo para subrayar los defectos y deficiencias de un Estado mínimo como fin de la filosofía política. Tal investigación también promete ser intrínsecamente interesante. Séanos permitido seguir la teoría de la utopía a dondequiera que conduzca.

EL MODELO

La totalidad de condiciones que nos gustaría imponer a las sociedades que deben (preeminentemente) ser calificadas de utopías, tomadas en su conjunto, son inconsistentes. Que es imposible realizar simultánea y continuamente todos los bienes sociales y políticos es un hecho lamentable de la condición humana, que vale la pena investigar y deplorar. Nuestro objeto de estudio aquí, sin embargo, es el mejor de todos los mundos posibles.[2]

[1] Un Estado que fuera en realidad moralmente neutro, que fuera indiferente a todo valor aparte de mantener el derecho y el orden, no lograría, en absoluto, suficiente lealtad para sobrevivir. Un soldado puede sacrificar su vida por su reina y su patria, pero difícilmente por el Estado mínimo. Un guardia, que cree en el derecho natural y en la inmutable [dicotomía del] bien y del mal, puede atrapar a un "desesperado" armado, pero no si él se considera a sí mismo un empleado de una Sociedad de Protección y Seguridad Mutua, construida por los contratos cautelosos de individuos prudentes. Algunos ideales son necesarios para inspirar a aquellos sin cuya cooperación voluntaria ese Estado sobreviviría. J. R. Lucas, *The Principies of Politics* (Oxford, Oxford University, Press, 1960), p. 292.

¿Por qué supone Lucas que los agentes de un Estado mínimo no pueden dedicarse devotamente a asegurar los derechos que éste protege?

[2] Hay una ambigüedad en la noción del mejor mundo posible. En correspondencia con los diferentes criterios de decisión analizados por los teóricos de la decisión, hay diferentes principios de diseño institucional. Hablar de diseñar instituciones de manera que los hombres malos (si estuvieran) a la cabeza, puedan hacer poco daño, y de los pesos y contrapesos, puede ser interpretado como sugerido por un principio minimax, o, más exactamente, por consideraciones minimax incorporadas en un principio menos severo. (Véase Kenneth Arrow y Leonid Hurwicz, "An Optimality Criterion for Decission-Marking Under Ignorance", en C. F. Carter y J. L. Ford (comps.), *Uncertainly and Expectation in Economies,* Clifton, N. J., Augustus M. Kelley, 1972, pp. 1-11.) Todo aquel que ha considerado la cuestión está de acuerdo en que el principio maximax, el cual

¿Para quién? El mejor de todos los mundos posibles para mí no será el mejor para usted. El mundo en el que, de todos aquellos que yo puedo imaginar, yo preferiría vivir, no sería, precisamente, el que usted escogería. La utopía sin embargo, debe ser, en algún sentido restringido, la mejor para todos nosotros; el mejor mundo imaginable, para cada uno de nosotros.[3] ¿En qué sentido puede ser esto?

Imagínese un mundo posible en el cual vivir. Este mundo no necesita contener a cada uno de los que viven ahora, y puede contener seres que nunca han vivido realmente. Toda criatura racional[4] en este mundo que usted ha imaginado tendrá los mismos derechos de imaginar, para sí, un mundo posible para vivir en él (en el cual todos los otros habitantes racionales tienen los mismos derechos de imaginación, etcétera) que usted tiene. Los otros habitantes del mundo que usted ha imaginado pueden decidir permanecer en el mundo que ha sido creado para ellos (para el cual ellos han sido creados) o pueden decidir dejarlo y habitar un mundo de su propia imaginación. Si ellos deciden dejar el mundo de usted y vivir

escoge la acción que tiene entre sus muchas consecuencias posibles, una que es mejor que cualquier consecuencia posible, cualquier otra acción disponible, es un principio insuficientemente prudente que sería tonto utilizar para diseñar instituciones. Cualquier sociedad cuyas instituciones están penetradas de tan bárbaro optimismo, está destinada a sucumbir o, de cualquier manera, el alto riesgo de todos hace a la sociedad demasiado peligrosa para escoger vivir en ella.

Pero una sociedad que no tiene sus instituciones pautadas por principios maximax no será capaz de alcanzar las alturas alcanzables (si las cosas van bien para ella) por una sociedad maximax. ¿Qué sociedad es la mejor posible? ¿La que se conforme con los "mejores" principios de diseño institucional (construidas como ciertas garantías contra malas eventualidades a costa de hacer que algunas buenas sean más difíciles de alcanzar rápidamente) o aquella, de entre las posibles, en la cual las cosas resultan mejor, la sociedad maximax en la cual se realiza la eventualidad más favorable? Quizás la noción de utopía de nadie sea suficientemente precisa para decir en qué sentido debe responderse esta pregunta. Puesta aparte la utopía, la cuestión que aquí nos interesa se refiere a los mejores principios de diseño institucional. (Quizás, para no implicar si es posible o deseable crear instituciones *de novo,* debiéramos hablar de principios de evaluación institucional, más que de diseño.)

[3] El que mi mejor mundo no sea el suyo les parece a algunos que demuestra nuestra corrupción y degeneración, al menos, de uno de nosotros. Y no es de sorprender, desde su punto de vista, porque no hemos sido criados en, ni moldeados por, la utopía. Por ello, ¿cómo podríamos esperar ser sus habitantes perfectos? De ahí la insistencia de **los** escritos utópicos en los procesos varios de moldear a los jóvenes. A esas personas les parecerá utopía. ¿Cuánto pueden diferir ellos de nosotros? Presumiblemente, un buen cuento corto debiera llevarnos de personas como nosotros a personas como ellos. Utopía es donde nuestros nietos habrán de vivir. Y la doble brecha generacional debe ser lo suficientemente pequeña para que todos nosotros, felizmente, nos percatemos de que somos parte de la misma familia. Las personas no deben ser transformadas. La descripción imitadora de utopía no comienza: "primero evolucionamos y entonces...", ni tampoco: "primero comenzamos como tomates arrastrándonos en el suelo y entonces..."

[4] Yo empleo "racional" o "criaturas racionales" como abreviatura de seres que tengan aquellas propiedades en virtud de las cuales un ser tiene todos los derechos que los seres humanos tienen; no intento decir aquí algo sobre cuáles son esas propiedades. Algunos comentarios introductorios sobre la cuestión se encuentran en el capítulo III.

en otro, el mundo de usted está sin ellos. Usted puede decidir abandonar su mundo imaginado, ahora sin sus emigrantes. Este proceso prosigue; se crean mundos, las personas los dejan, crean nuevos mundos, etcétera.

¿Proseguiría el proceso indefinidamente? ¿Todos esos mundos son efímeros o hay algunos mundos estables en los cuales toda la población original, decidirá permanecer? Si este proceso realmente termina en algunos mundos estables, ¿qué condiciones generales interesantes satisface cada uno de ellos?

Si hay mundos estables, cada uno de ellos satisface una muy deseable descripción por virtud de la manera en que los mundos han sido establecidos; es decir, *ninguno* de los habitantes del mundo puede *imaginar* otro mundo en el que ellos prefirieran vivir, el cual (ellos creen) continuaría existiendo si todos sus habitantes racionales tuvieran los mismos derechos de imaginar y emigrar. Esta descripción es tan atractiva que es de gran interés ver qué otras características son comunes a todos estos mundos estables. Para que no tengamos que repetir continuamente largas descripciones, llamemos al mundo que todos los habitantes racionales pueden dejar por cualquier otro mundo que puedan imaginar (el cual todos los habitantes racionales pueden dejar por otro mundo que ellos pueden imaginar en el cual...) una *asociación;* y llamemos al mundo en que a algunos habitantes racionales no les es permitido emigrar a algunas de las asociaciones que pueden imaginar, un *Berlín oriental.* De esta manera, nuestra atractiva descripción original dice que ningún miembro de una asociación estable puede imaginar otra asociación, la cual (él cree) sería estable, de la cual preferiría ser miembro.

¿Cómo son estas asociaciones estables? Aquí puedo ofrecer únicamente algunos argumentos intuitivos y muy simples. Usted no podrá establecer una asociación en la cual sea usted un monarca absoluto, explotando a todos los otros habitantes racionales, porque entonces ellos estarían mejor en asociación sin usted y, al menos ellos, decidirían formar parte de una que los contuviera a todos menos a usted, antes que permanecer en la creación de usted. Ninguna asociación estable es tal que todos (excepto uno) conjuntamente la dejaran por una asociación de ellos; porque esto contradiría la presunción de que la asociación original era estable. Este razonamiento se aplica, también, a dos o tres o *n* personas, sin las cuales todos los demás en la asociación estarían mejor. De esta manera, tenemos como condición de asociación estable: si *A* es un conjunto de personas en una asociación estable, entonces no hay un subconjunto propio *S* de *A* tal que cada miembro de *S* esté mejor en una asociación que consista sólo de miembros de *S*, que lo que él está en *A.* Porque si hubiera tal subconjunto *S*, sus miembros se separarían de *A,* estableciendo su propia asociación.[5]

[5] En una exposición detallada, tendríamos que considerar si no podría haber un tal [subconjunto] *S* que permaneciera en *A* porque los miembros de S no podrían acordar una división particular de bienes entre ellos; o si no podrían haber muchos de tales

Supóngase que usted es el portavoz de todos los otros seres racionales (excepto yo) en el mundo que yo he imaginado y creado. Su decisión entre estar en mi asociación A_1 o comenzar otra A'_1 conteniéndolos a todos ustedes pero no a mí, es la *misma decisión* que la de si se me admite como un nuevo miembro en la asociación A_1' a la cual todos ustedes ya pertenecen (dándome el mismo papel en la A_1' extendida que el que tengo en A_1). En cada caso, el hecho fundamental determina la decisión es el mismo; o sea, están mejor conmigo o sin mí. Entonces, para determinar cuál de los muchos mundos A_1 , A_2..., que yo puedo imaginar tendrían todos sus miembros racionales manteniéndose en asociación conmigo, antes que formar sus asociaciones A_1', A_2',..., conteniendo (a todos) ellos pero no a mí, podemos considerar todas las asociaciones A_1', A_2',..., como ya existentes y preguntar ¿cuál de ellas me admitiría como nuevo miembro y en qué condiciones?

Ninguna asociación me admitiría, si yo tomo más de lo que doy a la asociación: ellos no decidirán perder admitiéndome. Lo que *tomo* de la asociación no es lo mismo que lo que *obtengo* de ella; lo que tomo es cuánto valúan lo que me dan según el arreglo; lo que obtengo es cuánto

subconjuntos S sobrepuestos cuyas complicadas interacciones (¿en cuál debe una persona entrar?) conducen a que todos permanezcan en A.

La condición que establecemos se relaciona con la noción del núcleo de un juego. Una asignación es bloqueada por una coalición S de personas si hay otra repartición entre los miembros de S que hace que cada uno de ellos esté mejor, y la cual los miembros de S pueden producir independientemente de otras personas (independientemente del complemento relativo de S). El *núcleo* del juego consiste en todas aquellas reparticiones que no son bloqueadas por ninguna coalición. En una economía, el núcleo contiene exactamente aquellas asignaciones a los consumidores, tales que ningún subconjunto de los consumidores puede mejorar la posición de cada uno de los miembros repartiendo sus propios bienes entre ellos, independientemente de los otros consumidores en la economía. Es una consecuencia trivial el que cada asignación del núcleo sea conforme a la optimalidad de Pareto, y es un interesante teorema que toda repartición equilibrada de un mercado competitivo está en el núcleo. Más aún, por cada repartición en el núcleo, existe un mercado competitivo con una distribución inicial de bienes, que da origen a ella como repartición equilibrada.

Para esos resultados, con ligeras variantes en las condiciones necesarias para probar los teoremas, véase Gerard Debrebeu y Herbert Scarf, "A Limit Theorem on the Core of an Economy" (en *International Economic Review,* vol. IV, núm. 3, 1963); Robert Aumann, "Markets with a Continuum of Traders" (en *Econometrica,* vol. 32, 1964) y (para un enunciado de condiciones suficientes para que un núcleo no sea vacío): Herbert Scarf "The Core of an N-Person Game" (en *Econometrica,* vol. 35, 1967). Estos artículos han dado origen a una vasta literatura, véase Kenneth J. Arrow y Frank Hahn, *General Competitive Analysis* (San Francisco, Holden-Day, 1971). Puesto que la noción de núcleo que ellos estudian es obviamente central para nuestras situaciones de mundos posibles, uno esperaría resultados aproximados a los suyos para aplicarlos también a nuestro caso. Un compendio de otro material útil y sugestivo que también tiene pertinencia para el modelo de mundos posibles es el de Gerard Debreu, *Theory of Value* (Nueva York, Wiley, 1959). Desafortunadamente, nuestro modelo de mundos posibles es más complicado en algunas formas que las que estas referencias estudian, de manera que sus resultados no pueden serle aplicados directa e inmediatamente.

valúo yo mi pertenencia. Suponiendo, por el momento, que el grupo está unido y puede ser representado por una función de utilidades (donde $U_Y(x)$ es la utilidad de x por Y), una asociación A_i' me admitirá sólo si

$$U_{Ai}' \text{ (admitiéndome) } \geq U_{Ai}' \text{ (excluyéndome)},$$

$$\text{es decir, } U_{Ai}' \text{ (estando en } A_i \text{) } \geq U_{Ai}' \text{ (estando en } A_i \text{)}$$

es decir (lo que ganan de mi afiliación los miembros de A_i') $\geq$ (lo que ellos me ceden para tenerme en la asociación).

De ninguna asociación seré capaz de obtener algo que valga más para ellos que lo que yo contribuyo vale para ellos.

¿Necesito aceptar menos que esto de cualquier asociación? Si una asociación me ofrece menos de lo que ellos ganarían con mi presencia, sería ventajoso para otra asociación que valúa igualmente mi presencia ofrecerme algo más que la primera (aunque menos de lo que ganaría), con el objeto de hacer que me una a su asociación y no a la primera. Similarmente, para una tercera asociación en relación con la segunda, etcétera. No puede haber colusión entre las asociaciones para mantener bajo mi pago, puesto que yo puedo imaginar cualquier número de otros entrantes en el mercado por mi presencia, y así las asociaciones me harán ofertas a mí.

Parece que tenemos una realización del modelo de los economistas de un mercado competitivo. Esto es muy bien recibido, porque nos da acceso inmediato a un cuerpo vigoroso, elaborado y sutil de teoría y análisis. Muchas asociaciones que compiten por mi pertenencia son estructuralmente las mismas que muchas firmas que compiten por emplearme. En cada caso recibo mi retribución marginal. De esta manera, al parecer, tenemos el resultado de que en toda asociación estable cada persona recibe su contribución marginal; en cada mundo cuyos miembros racionales pueden imaginar mundos y emigrar a ellos y en los cuales ningún miembro racional puede imaginar otro mundo en el cual preferiría vivir (en el cual cada persona tenga los mismos derechos de imaginar y emigrar) y piensa que durará, cada persona recibe su contribución marginal al mundo.

Nuestro argumento hasta aquí ha sido intuitivo; no ofrecemos ningún argumento formal. Pero deberíamos decir algo más sobre el contenido del modelo. El modelo está diseñado para dejar escoger lo que usted quiera, siendo la única restricción que los otros puedan hacer lo mismo y negarse a permanecer en el mundo que usted ha imaginado. Pero, esto por sí solo no crea en el modelo el tipo requerido de igualdad en el ejercicio de los derechos, puesto que usted ha imaginado y creado algunas de esas personas, mientras que ellas no lo han imaginado a usted. Usted puede haberlas imaginado con ciertos deseos y, en particular, usted puede haberlas imaginado como queriendo más que nada vivir en un mundo con el carácter preciso que usted ha creado, aun cuando en él sean esclavos des-

preciables. En este caso, ellos no dejarán el mundo de usted por uno mejor, porque en la opinión de ellos *no puede haber* uno mejor. Ningún otro mundo podría competir por la pertenencia de ellos, y así, su pago no será subastado en un mercado competitivo.

¿Qué restricciones naturales e intuitivas deben ser impuestas a como son imaginados los individuos, para evitar este resultado? Para evitar la confusión de un ataque frontal que describe las restricciones puestas a como son imaginadas las personas (en el carácter imaginario de las personas), imponemos las siguientes restricciones: el mundo no puede ser imaginado de manera que de allí se siga lógicamente que: *1)* sus habitantes (o uno de ellos) quieran más (o un *n*-ésimo más) vivir en él, o *2)* sus habitantes (o uno de ellos) quieran más (o un *n*-ésimo más) vivir en un mundo con una cierta (clase de) persona, y que harán cualquier cosa que ella diga, etcétera. Porque cada *forma* por la que se puede causar problemas, una vez que nosotros la pensemos (o la piense algún otro), podemos explícitamente excluirla por una estipulación de la restricción. Y este procedimiento funcionará, para nuestros propósitos, mientras haya un número infinito de formas por las que esa construcción pueda ser echada abajo. El imponer esta restricción no minimiza nuestra construcción. Puesto que el argumento acerca del resultado sobre el pago de conformidad con la contribución marginal es el paso teórico interesante (proporcionado por la teoría económica y la teoría de los juegos); necesidades enfocadas, dirigidas a personas en particular o a un posible mundo particular constituirían una barrera para obtener, desde nuestro punto de partida inicial, el resultado; hay razón intuitiva independiente para eliminar esas necesidades enfocadas, aparte del hecho de que ellas impiden la derivación del resultado; y los detalles de las limitaciones a la situación inicial para evitar estas necesidades no son, probablemente, de interés independiente. Entonces es mejor simplemente excluir estas necesidades.

La epistemología de la situación no necesita preocuparnos. Nadie puede evitar la restricción dependiendo del hecho de que "se sigue de" no es una noción efectiva. Puesto que tan pronto como se conoce que *1)* o *2)* (o una estipulación adicional) efectivamente se sigue, el mundo imaginado queda excluido. Más grave es el problema de que algo pueda seguirse causalmente, aun cuando no se siga lógicamente. Esto haría innecesario decir explícitamente que una de estas personas imaginadas lo que más quiere es *X.* Dada una teoría causal sobre la generación de necesidades, por ejemplo, alguna teoría de condicionamiento operante, la persona podría imaginar que alguien ha padecido justamente la historia pasada que su teoría empírica le dice que por casualidad produce la necesidad para *X* tan fuertemente como sus otras necesidades. Asimismo, varias restricciones *ad hoc* se sugieren por sí mismas, pero parece mejor añadir sólo la restricción adicional de que el imaginador no puede describir personas y el mundo de tal manera que él sepa se sigue *causalmente* que... (continuando como en la condición "se sigue lógicamente"). Es sólo lo que él

sabe que se sigue lo que queremos excluir. Sería demasiado fuerte requerir que ninguna cosa de estas efectivamente se siga de su descripción imaginaria. Si él no lo sabe, no lo puede explotar.

Aunque el imaginador del mundo no puede imaginar otras personas de manera que especialmente favorezca su propia posición, sí puede imaginar a otras que aceptan ciertos principios generales. (Estos principios generales podrían favorecer su situación.) Por ejemplo, podría imaginar que cada quien en el mundo, incluido él, acepta un principio de igual división del producto, admitiendo en el mundo a cualquiera con una parte igual. Si la población de un mundo acepta unánimemente algún (otro) principio general *P* de distribución, entonces cada persona en ese mundo recibirá su porción *P* en lugar de su contribución marginal. Se requiere unanimidad, porque cada disidente que acepte un principio general de distribución diferente *P′* cambiará un mundo que sólo contenga adherentes de *P′*. En un mundo de contribución marginal, por supuesto, cada quien puede decidir dar algo de su porción a los demás como obsequio; a menos que (aunque es difícil ver cuál sería la motivación para esto) el principio general de distribución de ellos requiera una distribución de conformidad con la contribución marginal y contenga una estipulación que prohiba hacer donaciones. Por tanto, en cada mundo todos reciben su producto marginal, algo del cual pueden trasmitir a otros que, por ello, reciben más que su producto marginal, o todos unánimemente consienten en algún otro principio de distribución. Éste parece un lugar apropiado para observar que no todos los mundos serán deseables; el principio especial *P* que todos los habitantes de un mundo supuestamente favorecen, podría ser atroz. Nuestra construcción imaginaria ha sido pensada para enfocar sólo *ciertos aspectos* de las relaciones entre personas.

¿Permiten los detalles particulares de la interpretación no sólo un número infinito de comunidades que exijan la presencia de alguien, sino, también, que imaginen un número infinito de candidatos a la inclusión? Esto sería desafortunado, porque en un mercado con oferta infinita y demanda infinita, el precio es teóricamente indeterminado.[6] Pero nuestra interpretación presupone que cada persona imagine un número infinito de otros para que habiten su mundo con ella. Si éstos parten, él puede imaginar, aun finitamente, muchos otros. Las primeras personas que partieron se encuentran ahora fuera del cuadro. No compiten con los recién llegados,

[6] El supuesto de que la oferta es siempre limitada "es trivialmente válido en una economía de intercambio puro, puesto que cada individuo tiene un número finito de bienes para intercambiar. En una economía en donde la producción tiene lugar, la cuestión es menos clara. En un conjunto de precios arbitrariamente dado, a un productor le parece lucrativo hacer una oferta infinita; la realización de sus planes, por supuesto, le pedirá exigir, al mismo tiempo, una cantidad infinita de algún factor de producción. Tales situaciones, por supuesto, son incompatibles con el equilibrio, pero como la existencia del equilibrio mismo está aquí en consideración, el análisis es necesariamente delicado". [Kenneth J. Arrow, "Economic Equilibrium", en *International Enciclopedia of the Social Sciences,* Nueva York, Macmillan, 1968, t. IV, p. 381.]

ocupadas como están con sus tareas propias de construcción de mundos. Aunque no hay un máximo límite finito para el número que una persona pueda imaginar en el proceso, en ningún mundo hay una infinidad efectiva de personas compitiendo por porciones; e imaginar un mundo en el cual, debido a circunstancias externas, el producto marginal de una persona es bajo, hace improbable que escoja mantenerse en él.

¿Hay siquiera mundos estables? En lugar de una asociación en la cual alguien reciba su muy baja contribución, él imaginará otra asociación en la que su contribución es más alta que en la primera, y abandonará la primera (convirtiéndola en inestable). ¿No imaginará y decidirá, por este razonamiento, habitar aquella asociación en la cual su contribución (y, por ende, su pago) es la más grande? ¿No poblará cada uno su asociación con compañeros de asociación máximamente apreciativos? ¿Hay algún grupo de seres (más numeroso que los conjuntos de unidades) que llevarán la apreciación al máximo, esto es, algún grupo G tal que por cada miembro de x de G, $G - \{x\}$ valúe la presencia de x más que cualquier otro grupo posible de personas valuaría la presencia de *x7* Aun si *hay* algún grupo tal que G, ¿hay uno (u otro) para todos? ¿Hay para cada persona algún grupo que lleve la mutua apreciación al máximo, y del cual ella sea miembro?

Afortunadamente, la competencia no es tan intensa. No necesitamos considerar grupos G tales que por cada miembro x de G, $G - \{x\}$ valúe la presencia de x más que *cualquier otro posible* grupo valuaría la presencia de x. Necesitamos sólo considerar grupos G tales que por cada miembro x de G, $G - \{x\}$ valúe la presencia de x más que cualquier otro posible grupo *estable* de personas valuaría la presencia de x. Un grupo estable G es un grupo que lleva al máximo la apreciación en donde para cada miembro x, $G - \{x\}$ valúa la presencia de x más que ningún otro posible grupo *estable.* Obviamente, esta explicación circular de "estabilidad" no funcionará; y decir "un grupo que durará, del cual ninguno emigrará" no está suficiente y estrechamente asociada a las ideas teóricamente cargadas para dar resultados interesantes; por ejemplo, que hay grupos estables. Problemas similares sobre coaliciones estables han sido resueltos por los teóricos de los juegos sólo con éxito parcial y nuestro problema es teóricamente más difícil. (En verdad, aún no hemos impuesto condiciones suficientes para garantizar la existencia de un grupo finito estable, porque es compatible con todo lo que hemos dicho que, en alguna escala de medida, sobre alguna n, el ingreso de utilidad de una comunidad con n miembros $= n^2$. Si la comunidad divide la utilidad por igual, ellos se extenderán indefinidamente, con personas dejando cada comunidad por una más grande.)

Las perspectivas para asociaciones estables son mejoradas cuando nos percatamos de que la suposición de que cada persona recibe sólo lo que otros le ceden es demasiado fuerte. Un mundo puede dar a una persona algo que vale más para ella que lo que vale para los otros lo que ellos le dan. Un beneficio mayor a una persona le puede venir, por ejemplo, de su coexistencia en el mundo con los otros y ser una parte de la red social

normal. Darle a ella el beneficio puede presuponer, esencialmente, ningún sacrificio de los otros. De esta manera, en un mundo una persona puede obtener algo que vale *más* para él que su pago en una asociación estable, la cual valúa más su presencia. Aunque ellos cedan menos, él obtiene más. Gomo una persona desea maximizar lo que obtiene (y no lo que le es dado), ninguna persona imaginará un mundo máximamente apreciativo de seres inferiores para cuyas existencias él es decisivo. Nadie escogerá ser una abeja reina.

Tampoco una asociación estable consistirá en personas narcisistas compitiendo por la supremacía en las mismas dimensiones. Más bien, contendrá una diversidad de personas, con una diversidad de excelencias y talentos, cada una beneficiándose de vivir con los otros, cada uno siendo de gran uso o deleite para los otros, complementándolos. Y cada persona prefiere estar rodeada por una galaxia de personas de diversa excelencia y talento igual al suyo propio sobre la alternativa de ser la única luz brillante en un mar de relativa mediocridad." Todos admiran la individualidad de cada uno de los otros, que se exhibe en el desarrollo completo de otros en aspectos y potencialidades que ellos mismos han dejado relativamente subdesarrollados.[7]

El modelo que delineamos aquí parece valer la pena ser investigado en detalle; es intrínsecamente interesante, promete resultados profundos, es una forma natural de abordar el problema del mejor de todos los mundos posibles y constituye un campo para la aplicación de las teorías más desarrolladas que tratan de la decisión de agentes racionales (a saber: teoría de la decisión, teoría de los juegos y análisis económico), instrumentos que seguramente tienen que ser de importancia para la filosofía política y la ética. Aplica estas teorías no sólo usando sus resultados en el campo para la cual fueron concebidos, sino para examinar una situación diferente de la que los teóricos consideraron, que es, en el sentido técnico del lógico, un *modelo* de las teorías.

EL MODELO PROYECTADO A NUESTRO MUNDO

En nuestro mundo real, lo que corresponde al modelo de mundos posibles es una amplia y diversa clase de comunidades en las cuales las personas pueden entrar si son admitidas, partir si lo desean, moldearla de conformidad con sus deseos; una sociedad en la que se puede ensayar, se pueden vivir estilos de vida diferentes y diversas concepciones del bien se pueden seguir individual o conjuntamente. Los detalles y algunas de las virtudes de tales arreglos, que nosotros llamaremos el marco, se manifestarán a medida que prosigamos. Hay diferencias importantes entre el modelo y la

[7] Véase John Rawls, *A Theory of Justice,* cit. cap. IX, sec 79: "The Idea of Social Union", y Ayn Rand, *Atlas Shrugged,* Nueva York; Randhom House, 1957, Tercera parte, caps, I y II.

proyección del modelo sobre el mundo real. Los problemas de la operación del marco en el mundo real nacen de las divergencias entre nuestra efectiva vida terrenal y el modelo de mundos posibles que hemos estado analizando, planteando la cuestión de si, aun cuando la realización del modelo en sí mismo sería ideal, la realización de su pálida proyección *es* lo mejor que podemos hacer aquí.

1) Contrariamente a lo que sucede con el modelo, no podemos crear todas las personas cuya existencia deseamos. De esta manera, aun cuando existiera una posible asociación máxima de mutua evaluación que lo contuviera a usted, sus otros miembros podrían realmente no existir; y las otras personas entre las cuales usted realmente vive no constituirían su mejor club de admiradores. También puede haber una clase particular de comunidad en la que usted desee vivir; sin embargo, tal vez no haya suficientes personas reales que deseen (puedan ser persuadidas de desear) vivir en tal comunidad, de forma que tenga una población viable. En el modelo, para una gama diversa de comunidades no explotadoras, hay siempre suficientes personas que desean vivir en una.

2) Contrariamente a lo que sucede en el modelo, en el mundo real las comunidades *tropiezan* una con la otra, creando problemas de relaciones exteriores y autodefensa y necesitando formas de decisión judicial y de resolución de disputas entre las comunidades. (En el modelo una asociación tropieza con la otra sólo por quitarle algunos de sus miembros.)

3) En el mundo real hay costos de información para descubrir qué otras comunidades hay, y cómo son, así como costos de traslado y de viaje para ir de una comunidad a otra.

4) Aún más, en el mundo real, algunas comunidades pueden tratar de mantener ignorantes a algunos de sus miembros sobre la naturaleza de otras comunidades a las que ellos podrían unirse, para tratar de impedirles abandonar libremente su propia comunidad y unirse a otra. Esto crea el problema de cómo debe institucionalizarse y aplicarse la libertad de movimiento cuando hay algunos que desearían restringirla.

Dadas las formidables diferencias entre el mundo real y el modelo de mundos posibles, ¿cuál es la pertinencia de esta fantasía para aquél? Uno no debe actuar muy rápido, aquí, o en cualquier otra parte, con tales fantasías, pues revela mucho sobre nuestra condición. No se puede saber cuán satisfechos estaremos con lo que logremos entre nuestras alternativas factibles sin saber cuánto divergen de nuestros deseos fantásticos: y es sólo integrando tales deseos, y su fuerza, en el cuadro, como entenderemos los esfuerzos de las personas para ampliar el ámbito de sus factibles alternativas actuales. Los detalles en los que algunos escritores utópicos se sumergen indican un desvanecimiento de su línea entre la fantasía y lo factible, para no mencionar lo realmente predicho. Por ejemplo, la idea de Fourier de que los mares se convertirían en limonada, que la evolución nos daría antileones y antitigres mansos, etcétera. Aun las más descabelladas esperanzas y predicciones (tales como las de Trotsky al final de *Literatura*

y revolución) expresan angustias y un anhelo cuya omisión de nuestro cuadro lo deja simplemente tridimensional. No me río del contenido de nuestros deseos que van no sólo más allá de lo real y de lo que tenemos como factible en el futuro, sino más allá de lo posible. Tampoco deseo denigrar la fantasía o minimizar las angustias de verse limitado a lo posible.

La realización de las situaciones de mundos posibles presuponía la satisfacción de varias condiciones; nosotros no podemos realmente satisfacer *todas* estas condiciones, pero sí podemos satisfacer muchas. Aun si satisfacer todas ellas sería la mejor situación, no es obvio (dado que no podemos satisfacerlas todas) que debamos tratar de satisfacer cada una de las que es posible satisfacer, aun si es posible satisfacer estas últimas conjuntamente. Quizás fallar por poco la totalidad de condiciones sea peor que grandes divergencias; tal vez deberíamos intencionalmente violar algunas de las condiciones que es posible satisfacer para compensar o ajustar la violación (necesaria) de algunas de las otras consideraciones.[8]

Nuestra consideración de diversos argumentos para el marco y el análisis de las objeciones formará un argumento en favor de (pero no establecerá) la proposición de que sería mejor realizar el marco que realizar alternativas aún más divergentes del modelo de mundos posibles. Debemos observar aquí que *algunas* de las formas en que el marco diverge del modelo de mundos posibles, aunque haciendo que el marco sea menos deseable que el modelo de mundos posibles, lo dejan más deseable que cualquier otra situación realmente realizable. Por ejemplo, en la efectiva operación del marco habrá únicamente un número limitado de comunidades, de manera que, para muchas personas, ninguna comunidad corresponderá *exactamente* a sus valores ni al peso que ellas les dan. En este marco, cada individuo decide vivir en la comunidad real que *(grosso modo)* se acerca más a realizar lo que es más importante para él. Pero el problema de que ninguna comunidad corresponda exactamente a los valores de alguien, surge tan sólo porque las personas están en desacuerdo sobre sus valores y el peso que les atribuyen. (Si no hubiera desacuerdo, habría suficientes personas para poblar la comunidad exactamente deseada.) Así, no habrá manera de satisfacer todos los valores de más de una persona, si únicamente *un* solo grupo de valores puede ser satisfecho. Otras personas verán sus valores satisfechos más o menos. Pero si hay una clase diversa de comunidades, entonces *(grosso modo)* más personas estarán en posibilidad de adecuarse a como desean vivir, que si hubiera sólo una clase de comunidad.

EL MARCO

Sería desconcertante que hubiera únicamente un argumento o conjunto conectado de razones para la adecuación de una descripción particular de

[8] Véase Richard Lipsey y Kelvin Laucaster, "The General Theory of Second Best", en *Review of Economic Studies,* vol. 24, diciembre de 1956, que ha estimulado una vasta bibliografía.

la utopía. La utopía es el objeto de tan diferentes hilos de aspiración que tiene que haber muchos caminos teóricos que conduzcan a ella. Permítasenos bosquejar algunas de estas diversas rutas teóricas que se respaldan mutuamente.[9]

La primera ruta comienza con el hecho de que las personas son diferentes. Difieren en temperamento, intereses, capacidad intelectual, aspiraciones, tendencia natural, especulaciones y la clase de vida que desean seguir. Las personas divergen en los valores que tienen y atribuyen diferentes pesos a los valores que comparten. (Desean vivir en diferentes climas: algunas, en las montañas; otras, en llanos; otras, en desiertos, algunas otras, en costas; en ciudades; otras más, en pueblos.) No hay ninguna razón para pensar que *hay* una sola comunidad que sirva como ideal para todas las personas, y muchas razones para pensar que no la hay.

Podemos distinguir entre las siguientes tesis.

1) Para cada persona hay una clase de vida que efectivamente es la mejor para ella.
  a) Las personas son suficientemente similares, de forma que hay una sola clase de vida que objetivamente sea la mejor para cada una de ellas.
  b) Las personas son diferentes, de forma que *no* hay una clase de vida que objetivamente sea la mejor para cada una, y,
    i) Las diferentes clases de vida son suficientemente similares, de forma que *hay* una clase de comunidad (satisfaciendo ciertas restricciones) que objetivamente es la mejor para cada uno.
    ii) Las diversas clases de vida son tan diferentes que *no* hay una clase de comunidad (satisfaciendo ciertas restricciones) que objetivamente sea la mejor para cada uno (sin importar cuál de estas diferentes vidas es la mejor para ellos).

2) Para cada persona, hasta donde los criterios objetivos del bien pueden decir (en tanto existan), hay una extensa clase de muy diferentes tipos de vida que resultan, por igual, las mejores; ningún otro es objetivamente mejor para él que ninguno de esta clase, y ninguno dentro de la clase es objetivamente mejor que ningún otro.[10] Y no hay ninguna comunidad que objetivamente sea la mejor para la vida de cada conjunto de selección de la familia de conjuntos de vidas no objetivamente inferiores.

Para nuestros, propósitos en este momento, servirá ya sea: *1, b, ii)* o bien, *2.*

Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, The Luba-

[9] Con objeto de que aquí la línea de argumento se mantenga independiente de las dos primeras partes de este libro, no analizo aquí los argumentos morales en favor de la libertad individual.

[10] Compárese con John Rawls, *A Theory of Justice,* sec. 63, n. 11 (p. 408). No está claro cuán extensamente tendría que ser revisado el texto posterior de Rawls para tomar explícitamente en cuenta esta cuestión.

vitcher Rebbe, Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Heffner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Gandhi, sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colón, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, el Barón de Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Mencken, Thomas Jefferson, Ralph Ellison, Bobby Fischer, Emma Goldman, Piotr Kropotkin, usted y sus padres. ¿Existe realmente *una* sola clase de vida que sea mejor para cada una de estas personas? Imagínese a todas ellas en una utopía que usted alguna vez ha visto descrita en detalle. Trate de describirse la sociedad que sería mejor para todas estas personas para que vivan en ella. ¿Sería agrícola o urbana? ¿De gran lujo material o de austeridad con las necesidades básicas satisfechas? ¿Cómo serían las relaciones entre los sexos? ¿Habría alguna institución similar al matrimonio? ¿Sería monogámica? ¿Serían criados los hijos por sus padres? ¿Habría propiedad privada? ¿Habría una vida segura, serena o una con aventuras, retos, peligros y oportunidades de heroísmo? ¿Habría una, muchas, cualquier religión? ¿Cuán importante sería para las vidas de las personas? ¿Considerarían las personas sus vidas como centradas alrededor de preocupaciones privadas o alrededor de acciones públicas y cuestiones de políticas públicas? ¿Serían dedicados, sin dobleces, a clases particulares de logros y trabajos, o aprendices de todos los oficios y diversiones o bien se concentrarían completamente en plenas y satisfactorias actividades recreativas? ¿Se criaría a los niños flexible o estrictamente? ¿Sobre qué se concentraría su educación? ¿Serían los deportes importantes en las vidas de las personas (como espectadores, participantes)? ¿Lo sería el arte? ¿Predominarían los placeres sensuales o las actividades intelectuales? ¿O qué? ¿Habría moda en el vestir? ¿Se harían grandes esfuerzos para lograr una bella presencia? ¿Cuál sería la actitud hacia la muerte? ¿Desempeñarían la tecnología y los aparatos un papel importante en la sociedad? Etcétera.

La idea de que hay una respuesta compuesta mejor que todas estas preguntas, una sociedad mejor para *todos* en la cual vivir, me parece increíble, (Y la idea de que, si hay una, sabemos ya suficiente para describirla, es aún más increíble.) Nadie debería intentar describir una utopía a menos que haya releído recientemente, por ejemplo, las obras de Shakespeare, Tolstoi, Jane Austen, Rabelais y Dostoievski para recordarse a sí mismo qué diferentes son las personas. (También servirá para recordar qué complejas son; véase la tercera ruta más adelante.)

Los autores utopistas, muy confiados todos en las virtudes de su propia visión y en lo singularmente correcta que es, han diferido entre ellos (no menos que lo que difieren las personas antes mencionadas) en las instituciones y las clases de vida que ellos presentan para ser emuladas. Aunque el cuadro de la sociedad ideal que cada uno presenta es muy sencillo (aun para las comunidades compuestas que serán analizadas más adelante), debemos tomar seriamente el hecho de las diferencias. Ningún autor utopista tiene a cada uno en su sociedad llevando exactamente la misma vida, invirtiendo exactamente el mismo tiempo exactamente en las mismas activida-

des. *¿Por qué no?* ¿No cuentan también las razones precisamente contra una sola clase de comunidad?

La conclusión que hay que sacar es que no habrá *una* sola clase de comunidad que exista ni sólo una clase de vida llevada en la utopía. La utopía consistirá en utopías, en muchas comunidades diversas y divergentes en las cuales las personas llevan diferentes clases de vida bajo diferentes instituciones. Algunas clases de comunidades serán para la mayoría más atractivas que las otras; las comunidades crecerán y decaerán. Las personas abandonarán unas por otras o vivirán toda su vida en una. La utopía es un *marco* para las utopías, un lugar donde las personas están en libertad de unirse voluntariamente para perseguir y tratar de realizar su propia concepción de la vida buena en la comunidad ideal, pero donde ninguno puede *imponer* su propia visión utópica sobre los demás.[11] La sociedad utópica es una sociedad de utopismo. (Algunos, por supuesto, pueden estar contentos donde están.) No *todos* entrarán en comunidades experimentales especiales, y muchos que en principio se abstendrán, después entrarán; después que sea claro como están funcionando efectivamente. La mitad de la verdad que deseo plantear es que utopía es metautopía; el medio en el cual los experimentos utópicos pueden ser ensayados; el medio en el cual las personas son libres de hacer sus propias cosas; el medio que tiene que, en alto grado, debe realizarse primero si más concepciones utópicas particulares han de realizarse después establemente.

Si, como observamos al comienzo de este capítulo, no todos los bienes pueden realizarse simultáneamente, entonces se tendrán que hacer trueques. La segunda ruta teórica señala que hay poca razón para creer que un sistema único de trueques logrará aceptación universal. Comunidades diferentes, cada una con una mezcla ligeramente diferente, proporcionarán una clase desde la cual cada individuo puede escoger la comunidad que mejor se aproxima al resultado de *su* evaluación entre los valores que compiten. (Sus oponentes llamarán a ésta la concepción *Smorgasbord* de utopía, prefiriendo restaurantes con una sola comida disponible o, más bien, prefiriendo un pueblo de un solo restaurante con un solo platillo en la minuta.)

MECANISMOS DE DISEÑO Y MECANISMOS DE FILTRO

La tercera ruta teórica para el marco de la utopía se basa en el hecho de que las personas son complejas. Como lo son las urdimbres de relaciones posibles entre ellos. Supóngase (falsamente) que los argumentos anteriores están equivocados y que *una sola* clase de sociedad *es* la mejor para todos. ¿Cómo vamos a saber cómo es esta sociedad? Dos métodos se sugieren

[11] Algunas teorías que subyacen a tal imposición son discutidas por J. L. Talmon en *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nueva York, Norton, 1970) y en *Political Messianism* (Nueva York, Praeger, 1961).

por sí mismos, los cuales llamaremos mecanismos de diseño y mecanismos de filtro.

Los mecanismos de diseño construyen algo (o su descripción) por algún procedimiento que no presupone esencialmente construir descripciones de otros de su tipo. El resultado del proceso es un objeto. En el caso de sociedades, el resultado del proceso del diseño es una descripción de una sociedad, lograda por personas (o una persona) que se sientan y piensan sobre cuál es la mejor sociedad. Después de decidir, se ocupan de basarlo todo sobre este modelo.

Dada la enorme complejidad del hombre, sus muchos deseos, aspiraciones, impulsos, talentos, errores, amores, tonterías, dado el espesor de sus niveles, facetas, relaciones entretejidos e interconectados (compárese la delgadez de la descripción del hombre que hace el científico social con la de los novelistas) y dada la complejidad de instituciones y relaciones interpersonales y la complejidad de coordinación de las acciones de muchas personas, es enormemente improbable, que, aun si hubiera una sola pauta ideal para la sociedad, se pudiera llegar a ella de esta forma *a priori* (en relación con el conocimiento presente). Y aun suponiendo que algún gran genio llegara con el plano completo, ¿quién tendría confianza en que funcionaría bien?[12]

Sentarse, en este tardío estadio de la historia a imaginar una descripción de la sociedad perfecta no es, por supuesto, lo mismo que comenzar desde el principio. Tenemos disponible un conocimiento parcial de los resultados de aplicaciones de mecanismos diferentes de los mecanismos de diseño, incluyendo aplicación parcial de los mecanismos de filtración que serán descritos más adelante. Es útil imaginar cavernícolas sentados juntos para pensar sobre cómo será para siempre, la mejor sociedad posible y, entonces, ponerse a instituirla. ¿Ninguna de las razones que le hacen reír a usted de esto se aplica a nosotros?

Los mecanismos de filtración presuponen un proceso que elimina (filtra) muchas alternativas de un conjunto grande de alternativas. Las dos claves determinantes de resultado (s) final (es) son la naturaleza particular del proceso de filtración (y las cualidades en contra de las cuales se selecciona) y la naturaleza particular del conjunto de alternativas :;obre el cual opera (y cómo se genera este cojunto). Los procesos de filtración son es-

[12] Ninguna persona o grupo que yo o usted conozca podría presentar un "plano" adecuado (mucho menos se le podría confiar hacerlo) para una sociedad de seres tan complejos personal e interpersonalmente como ellos mismos lo son. "De hecho, jamás se ha descrito una utopía en la que cualquier hombre cuerdo consentirla vivir bajo cualquier condición, si tuviera la posibilidad de escapar" (Alexander Gray, *The Socialist Tradition,* Nueva York, Harper and Row, 1968, p. 63). En vista de esto, es estratégicamente astuto de parte de los grupos que desean rehacer totalmente la sociedad de conformidad con una sola pauta, el evitar establecer la pauta en detalle y dejarnos en la oscuridad sobre cómo funcionarán las cosas después del cambio. (Ningún "plano".) La conducta de los seguidores es menos fácil de entender, pero quizás, cuanto más vaga sea la imagen, más asumirá cada persona que, en realidad, es *exactamente* lo que quiere lo que está planeado y lo que se producirá.

pecialmente apropiados para los diseñadores que tienen un conocimiento limitado, que no conocen con precisión la naturaleza del producto deseado, toda vez que les permite utilizar su conocimiento de condiciones específicas que no quieren violar al construir juiciosamente un filtro para rechazar violadores. Podría resultar imposible diseñar un filtro apropiado, y se podría ensayar otro proceso de filtración para esta tarea de diseño. Pero, generalmente, al parecer, menos conocimiento (incluyendo el conocimiento de lo deseable) será requerido para producir un filtro apropiado, aun uno que converge únicamente sobre una clase particular de producto, que el que sería necesario para construir solamente el(los) producto(s) desde el principio.

Aún más, si el proceso de filtración es del tipo que presupone un método variable de generar nuevos candidatos, de modo que su calidad mejora a medida que la calidad de los miembros que permanecen después de operaciones de filtración previas mejora, y presupone, también, un filtro variable que se vuelve más selectivo a medida que la calidad de los candidatos enviados a él mejora (esto es, rechaza algunos candidatos que previamente habían pasado a través del filtro), entonces uno puede legítimamente esperar que los méritos de lo que permanecerá después de una larga y continuada operación del proceso serán verdaderamente muy altos. No deberíamos sentirnos demasiado orgullosos de los resultados del proceso de filtración, siendo nosotros uno de sus resultados. Desde el ventajoso punto de vista de las consideraciones que nos conducen a recomendar un proceso de filtración en la construcción de sociedades, la evolución es un proceso para crear seres vivos apropiadamente seleccionados por una deidad modesta que no sabe, con precisión, cómo es el ser que desea crear.[13]

[13] Compárese con: Ni este mundo habitado por el hombre es la primera de las cosas que Dios creó sobre la Tierra. Él hizo varios mundos antes que el nuestro, pero los destruyó todos porque Él no quedó contento con ninguno de ellos hasta que Él creó el nuestro [Louis Ginsburg, *Legends of the Bible* (Nueva York: Simon & Schuster, 1961), p. 2.]

Todo el tema de instrumentos de filtración, deterministas y estocásticos y cómo deben diferir para diferentes tipos de tareas, es tremendamente interesante. No hay, que yo sepa, ninguna teoría detallada de filtros óptimos (relativa a sus tareas) y sus características. Se esperaría que el trabajo sobre modelos matemáticos de evolución (y la misma teoría de la evolución) sería útil y sugestiva para empezar a construir tal teoría general. (Cf. R. C. Lewontin, "Evolution and Theory of Games", en *Journal of Theoretical Biology,* 1960; Howard, Levene, "Genetic Diversity and Diversity of Environments: Mathematical Aspects", en *The Fifth Berkeley Symposium,* vol. IV, y las referencias ahí citadas; Crow y Kimura, *Introduction to Population Genetics Theory,* Nueva York, Harper and Row, 1970.)

Considérense como otra ilustración las cuestiones de ingeniería genética. Muchos biólogos tienden a pensar que el problema es de *diseño,* de especificar los mejores tipos de personas de manera que los biólogos puedan proceder a producirlas. De esta manera se preocupan de qué tipo(s) de persona(s) hay que hacer y quién controlará este proceso. No tienden a pensar, quizás porque disminuye la importancia de su papel, en un sistema en el cual manejan un "supermercado genético" que satisfaga las especificaciones materiales (dentro de ciertos límites morales), de padres en potencia. Tampoco piensan

Un proceso de filtración para especificar una sociedad que se nos podría venir a la mente es uno en que las personas que planean la sociedad ideal consideran muchas clases diferentes de sociedades y critican algunas, eliminan algunas, modifican las descripciones de otras, hasta que llegan a la que consideran la mejor. Indudablemente esto es como trabajaría cualquier equipo de diseño y, de esta manera, no debe suponerse que los mecanismos de diseño excluyan características filtrantes. Los mecanismos de filtración tampoco necesitan excluir aspectos de diseño, especialmente en el proceso de generación. Pero uno no puede determinar con anticipación qué personas tendrán las mejores ideas, y todas las ideas deben ser probadas (y no meramente simuladas en una computadora) para ver cómo trabajarán,[14] y algunas ideas surgirán sólo cuando estemos *(post facto)* tratando de describir qué pautas han evolucionado a partir de la coordinación espontánea de las acciones de muchas personas.

Si las ideas deben ser efectivamente ensayadas tiene que haber muchas comunidades ensayando pautas diferentes. El proceso de filtración, el proceso de eliminar comunidades, que nuestro marco presupone, es muy simple: las personas prueban vivir en varias comunidades; abandonan o modifican ligeramente las que no les gustan (las que encuentran defectuosas). Algunas comunidades serán abandonadas; otras, se mantendrán luchando; otras más, se dividirán; algunas otras florecerán, ganarán miembros y se multiplicarán por doquier. Cada comunidad tiene que ganar y mantener la adhesión voluntaria de sus miembros. Ninguna pauta es *impuesta* a cada uno y el resultado será una sola pauta si, y sólo si, cada uno,

en ver qué número limitado de tipos de individuos convergerán las opciones de las personas, si verdaderamente hubiera tal convergencia. Este sistema de supermercado tiene la gran virtud de que no presupone ninguna decisión centralizada que fije el (los tipo(s) humano(s) futuro(s). Si es preocupante el que algunas proporciones importantes sean alteradas, por ejemplo de varones y mujeres, un gobierno podría requerir que se llevara a cabo una manipulación genética de modo que estableciera cierta proporción. Supóngase, por simplicidad, que la proporción deseada es 1:1:, a los hospitales y clínicas se les pediría (al menos como arreglos contables) igualar las parejas que desean un hijo varón con las que deseen una hija, antes de ayudar a cualquier pareja a realizar sus deseos. Si más parejas desearan una alternativa, las parejas pagarían a otros para que formaran la otra pareja del par de parejas y se desarrollaría un mercado para beneficio económico de los indiferentes sobre el sexo de su próximo hijo. El mantenimiento de tal macrorrazón parecería ser más difícil en un sistema puramente libertario. En él, los padres se suscribirán a un servicio de información que regule los nacimentos recientes para saber, así, qué sexo está en menor oferta (y, por ello, tendrán más demanda más tarde en la vida), y, de esta manera, ajustar sus actividades o bien, los individuos interesados contribuirían a una fundación que ofrece bonos para mantener la razón, o ésta dejaría el 1:1 con familia y pautas sociales nuevas desarrollándose.

[14] Para algunos autores, las cuestiones más interesantes aparecen después que ellos han pensado en todo y han empezado a establecerlo. Algunas veces, en su estadio, hay un cambio de punto de vista o se cae en la cuenta que es algo diferente lo que uno tiene que escribir (sobre lo que, antes de escribir, uno suponía que era cuestión clara y secundaria). ¿Cuán grandes serán las diferencias entre un plan (hasta uno escrito) y el funcionamiento en detalle de la vida de una sociedad?

voluntariamente, decide vivir de conformidad con esa pauta de, comunidad.[15]

El mecanismo de diseño entra en el momento de generar comunidades específicas para vivir en ellas y ensayarlas. Cualquier grupo de personas puede diseñar una pauta y tratar de persuadir a los otros de participar en la aventura de una comunidad según esta pauta. Visionarios y excéntricos, maniáticos y santos, monjes libertinos, capitalistas, comunistas y demócratas participantes, proponentes de falanges (Fourier), palacios de trabajo (Flora Tristán), pueblos de unidad y cooperación (Owen), comunidades mutualistas (Proudhon), tiendas de tiempo (Josiah Warren), Bruderhof,[16] *kibbutzimj*[17] *kundalini yoga ashrams,* etcétera, todos pueden hacer su intento al construir su visión y establecer un ejemplo atractivo. No se debe pensar que cada pauta ensayada será diseñada explícitamente *de novo.* Algunas serán modificaciones planeadas, tan ligeras como pudieran ser, de otras pautas ya existentes (cuando se ve dónde se rozan), y los detalles de muchas serán construidas espontáneamente en las comunidades que dejan cierto margen conforme las comunidades se vuelven más atractivas para sus habitantes, pautas antes adoptadas como las mejores disponibles aca-

[15] Una explicación esclarecedora del funcionamiento y las virtudes de un sistema de filtración similar se encuentra en F. A. Hayeck, *The Constitution of Liberty (op. cit,* caps. 2 y 3). Algunos esfuerzos utópicos han satisfecho esto, hasta cierto grado.

"[El carácter no doctrinario de los orígenes de los asentamientos comunales judíos en Palestina] también determinaron su desarrollo en todo lo esencial. Nuevas formas y nuevas formas intermedias constantemente se ramificaron —en completa libertad—, cada una surgió de necesidades sociales y espirituales particulares a medida que aparecieron —en completa libertad—. y cada una adquirió, aun en los momentos iniciales su propia ideología —en completa libertad— luchando cada una por propagarse, esparcirse y establecer su propia esfera —todas en completa libertad—. Los campeones de las varias formas tenían su participación, los *pros* y los *contras* de cada forma individual fueron franca y fieramente debatidos... Las varias formas y las formas intermedias que surgieron de esta manera en tiempos diferentes y en situaciones diferentes, representaron diferentes tipos de estructura social... formas diferentes correspondieron a diferentes tipos humanos y... a medida que nuevas formas se ramificaban a partir de la *Kvuza* original nuevos tipos se ramificaron del tipo *Chaluz* original, cada uno con su especial modo de ser y cada uno demandando su clase especial de realización..." [Martin Buber, *Paths in Utopia,* Nueva York, MacMillan, 1950, pp. 145-146.] [Hay versión en español del FCE].

Las personas involucradas no necesitan tratar de descubrir la mejor comunidad posible; pueden sólo intentar mejorar su propia situación. Algunos, sin embargo, pueden decidir conscientemente usar y seguir [el curso] del proceso de filtración de las opciones de las personas para llegar a la que (tentativamente) juzgan que es la mejor comunidad. Compárese la explicación de Karl Popper del proceso de filtración del método científico, conscientemente usado, y que conscientemente se participa en él para acercarse a la verdad *(cfr. Objetive Knowledge,* Nueva York, Oxford University Press, 1972). Como algunas personas que participan en procesos de filtración (o procesos de equilibrio) tendrán como objetivo alcanzar el fin último, mientras otros no, podríamos refinar la noción de proceso de mano invisible para admitir grados.

[16] Véase Benjamin Zablocki, *The Joyjul Community,* Baltimore, Penguin Books, 1971.

[17] Para una explicación reciente, véase "The Kibbutz: An Experiment in Micro-Socialism", en Irving Howe y Carl Gershman (comps.), *Israel, the Arabs, and the Middle East,* Nueva York, Bantman Books, 1972.

barán por ser rechazadas. Y conforme mejoren las comunidades en que las personas viven (de conformidad con sus luces), también mejorarán las ideas para nuevas comunidades

El funcionamiento del marco para la utopía que presentamos aquí realiza las ventajas de un proceso de filtración que incorpora una interacción que causa una mutua mejora entre el filtro y los productos sobrevivientes del proceso de generación, de manera que la calidad de los productos generados y no rechazados mejora.[18] Aún más, dadas las memorias y registros históricos de las personas, esto tiene la característica de que una alternativa ya rechazada (o su ligera modificación) se puede volver a ensayar, quizás porque condiciones nuevas o cambiadas la hacen aparecer ahora más promisoria o apropiada. Esto es diferente de la evolución biológica donde las mutaciones antes rechazadas no pueden ser nuevamente requeridas con facilidad cuando las condiciones cambian. También los evolucionistas señalan las ventajas de la heterogeneidad genética (politípica y polimórfica) cuando las condiciones cambian grandemente. Ventajas similares se adhieren a un sistema de comunidades diversas, organizadas según líneas diferentes y, quizás, estimulando diferentes tipos de caracteres y pautas diferentes de capacidades y habilidades.

EL MARCO COMO EL FUNDAMENTO COMÚN UTÓPICO

El uso de un mecanismo de filtro que depende de las decisiones individuales de las personas, de vivir en o dejar comunidades particulares es especialmente apropiado. Puesto que el propósito último de la construcción utópica es lograr comunidades en que las personas querrán vivir y en las que escogerán vivir voluntariamente o, al menos, éste tiene que ser un efecto colateral de la buena construcción utópica. El proceso de filtración propuesto logrará esto. Aún más, un mecanismo de filtración que dependa de las decisiones de las personas tiene ciertas ventajas sobre uno que opere mecánicamente, dada nuestra incapacidad para formular explícitamente principios que manejen con anticipación todas las diversas situaciones complejas que surjan. A menudo sostenemos principios *prima facie* sin pensar que podemos advertir anticipadamente todas las excepciones al principio. Pero, aunque no podemos describir con anticipación todas las excepciones, al principio realmente pensamos que muy a menudo seremos capaces de reconocer que una situación particular que se nos presenta es una excepción.[19]

[18] Este marco no es el único filtro posible para la tarea de llegar a la sociedad deseable o a la mejor sociedad (aunque no puedo pensar en otro que tenga virtudes de interacción especiales en tan alto grado), de manera que las virtudes generales de los procesos de filtro sobre los instrumentos de diseño no hablan *únicamente* en su favor.

[19] Es decir, pensamos que si se nos presentan miembros individuales de un conjunto de excepciones a un principio particular, con frecuencia seremos capaces (aunque no necesa-

Similarmente, no seremos capaces, con anticipación, de programar automáticamente un mecanismo de filtración para rechazar todo y únicamente lo que debe ser rechazado (ya sea objetivamente o de conformidad con nuestras ideas de ahora o de conformidad con nuestras ideas de entonces). Tendremos que dejar espacio para que las personas juzguen cada caso particular. Éste no es, en sí, un argumento para que cada persona juzgue por sí misma. Tampoco es la única alternativa a la aplicación mecánica de reglas explícitamente formuladas, la operación de un sistema que dependa *totalmente* de decisiones sin ninguna guía en absoluto, como resulta claro de la existencia de nuestro sistema jurídico. De esta manera, el hecho de no ser capaz de establecer o programar, con anticipación, principios sin excepciones, no es, *por sí mismo,* suficiente para llegar a mi alternativa preferida de la decisión de *cada uno* y *sin ningún* lineamiento establecido con anticipación, con excepción de aquellos lineamientos que protegen este argumento preferido.

Hemos sostenido que aun si hay una sola clase de comunidad, que fuera mejor para todos y cada uno, el marco establecido es el mejor medio para encontrar la naturaleza de esa comunidad. Muchos más argumentos pueden y deben ser ofrecidos en favor de la idea de que, si hay una sola clase de sociedad que sea la mejor para todos, la operación del marco: *1)* es lo mejor para cualquiera que aparezca con una imagen de lo que es la sociedad; *2)* es lo mejor para cualquiera que llegue a convencerse de que la imagen es verdaderamente la de la mejor sociedad; *3)* es lo mejor para un gran número de personas que llegan a convencerse de esta manera, y *4)* es la mejor forma de estabilizar tal sociedad con personas viviendo segura y duraderamente bajo esa pauta particular. No puedo ofrecer estos otros argumentos aquí. (Y no podría ofrecer todos en ningún lado, entendiendo *por qué* apoya lo correcto de la posición). Sin embargo, deseo hacer notar que los argumentos en favor del marco ofrecidos y mencionados aquí son aún más fuertes cuando abandonamos el (falso) supuesto de que hay *una* sola clase de sociedad que es la mejor para todos y dejamos de interpretar mal el problema como uno en el que hay una sola clase de comunidad en la cual toda persona debe vivir.

El marco tiene dos ventajas sobre cualquiera otra clase de descripción de utopía: primera, será aceptable para casi cualquier utopista en algún momento en el futuro, cualquiera que sea su visión particular; y segunda, es compatible con la realización de casi todas las visiones utópicas particu-

riamente siempre) de contarla como excepción aun cuando ésta no encaje en una explícita descripción de las excepciones que hubiéramos sido capaces de ofrecer hasta entonces. Al ser confrontados con el caso particular y cayendo en la cuenta de que constituye una excepción al principio, frecuentemente nos conducirá a ofrecer un nuevo indicador explícito de excepciones al principio que, una vez más (estamos conscientes), no señala todas las excepciones. Una estructura posible de las ideas morales de una persona que hace juicios morales pero que es incapaz de establecer principios morales en que tenga la confianza de que no tiene excepciones se analiza en mi articulo: "Moral Complications and Moral Structure", en *Natural Law Forum,* vol. XIII, 1968, pp, 1-50.

lares, aunque no garantiza la realización o el triunfo universal de ninguna visión utópica particular.[20] Cualquier utopista estará de acuerdo en que nuestro marco es apropiado para una sociedad de hombres buenos. Puesto que los hombres buenos, piensa, escogerán voluntariamente vivir bajo la pauta que él favorece, si ellos son tan racionales como él es y, de esta manera, son igualmente capaces de ver su excelencia. Y la mayoría de los utopistas estarán de acuerdo que en *algún* punto en el tiempo nuestro marco es apropiado, porque, en *algún* momento (después de que las personas se han vuelto buenas y generaciones incorruptas se han producido), las personas escogerán voluntariamente vivir bajo la pauta favorecida.[21] De esta manera, nuestro marco es ahora admitido en una vasta gama de utopistas y sus oponentes, como el fundamento común apropiado, *tarde o temprano,* porque cada uno piensa que su propia visión particular se realizará en él.

Aquellos que sostienen posturas utópicas diferentes que creen que el marco es un *camino* apropiado para su actitud (así como permisible después de que su visión se realiza) bien podrían cooperar tratando de realizar el marco, incluso dando conocimiento mutuo de sus predicciones y predilecciones diferentes. Sus esperanzas diferentes entran en conflicto únicamente si presuponen la realización universal de una pauta particular. Podemos distinguir tres posiciones utópicas: el utopismo *imperialista,* que admite el meter por la fuerza a cada uno en una pauta de comunidad: el utopismo *misionero* que espera persuadir o convencer a todos de vivir en una clase particular de comunidad, pero que no los forzará a hacerlo; y el utopismo *existencial,* que espera que una pauta de comunidad existirá (será viable), aunque no necesariamente universal, de manera que aquellos que lo deseen puedan vivir de conformidad con ella. Los utópicos existenciales pueden apoyar de todo corazón el marco. Con el completo conocimiento de sus diferencias, los partidarios de posturas diversas pueden cooperar en la realización del marco. Los utopistas misioneros, aunque sus aspiraciones sean universales, se unirán en el apoyo del marco al considerar que la adhesión totalmente voluntaria a sus pautas referidas es

[20] Digo *casi* todo utopista y *casi* toda visión utópica particular porque es inaceptable para, e incompatible con "utopistas" de fuerza y dominación.

[21] Digo "la mayoría de los utopistas" en razón de las siguientes posiciones posibles:

1) La pauta *P* es la mejor, no sólo para personas no corrompidas, sino también, para corruptos.
2) Por corruptos que pudieran ser, unos escogerían voluntariamente vivir bajo la pauta *P*.
3) Aún más, es un hecho empírico desafortunado que no haya ningún medio para persuadir a las personas incorruptas de empezar a partir de nosotros en la sociedad.
4) De manera que nunca podemos alcanzar una situación en que la mayoría de las personas quiera vivir bajo la pauta *P*.
5) Por tanto, como *P* es la mejor pauta para todos (corruptos o no), tiene que ser, continua y eternamente, impuesta.

decisiva; sin embargo, no admirarán especialmente la virtud adicional del marco, de permitir la realización simultánea de muchas posibilidades diversas. Los utopistas imperialistas, por el otro lado, se opondrán al marco todo el tiempo que los otros no estén de acuerdo con ellos. (Bueno, usted no puede satisfacer a todos; especialmente si hay aquellos que estarán insatisfechos a menos que no todos estén satisfechos.) Como cualquier comunidad particular puede ser establecida dentro del marco, es compatible con todas las visiones utópicas particulares, aunque no garantiza ninguna. Los utopistas deben considerar esto como una enorme virtud, puesto que su concepción particular no funciona tan bien con esquemas utópicos que no sean los suyos.

COMUNIDAD Y NACIÓN

La operación del marco tiene muchas virtudes y pocos de los defectos que las personas encuentran en la visión libertaria porque, aunque hay gran libertad para escoger entre comunidades, muchas comunidades particulares internamente pueden tener muchas restricciones injustificables sobre bases libertarias: esto es, restricciones que los libertarios condenarían si fueran aplicadas por un aparato estatal central. Por ejemplo, intervención paternalista en la vida de las personas, restricciones en la clase de libros que deben circular en la comunidad, limitaciones en las clases de conducta sexual, etcétera. Pero esto sólo es otra forma de señalar que en una sociedad libre las personas pueden convenir en restricciones varias que el gobierno no puede imponerles legítimamente. Aunque la estructura es libertaria y de *laissez-faire,* las *comunidades individuales dentro de ella no necesitan ser* así y, tal vez ninguna comunidad dentro de ella escoja ser así. De esta manera, las características del marco no necesitan introducirse en las comunidades individuales. En este sistema de *laissez-faire* podría resultar que, aunque están permitidas, no hay instituciones "capitalistas" realmente funcionando; o bien, que algunas comunidades las tienen y otras no o que algunas comunidades tienen algunas de ellas, o lo que usted quiera.[22]

En capítulos anteriores, hemos hablado de personas que se excluyen de estipulaciones particulares de ciertos arreglos. ¿Por qué decimos ahora que varias restricciones pueden ser impuestas en una comunidad particular? ¿No tiene que permitir la comunidad a sus miembros excluirse de estas restricciones? No; fundadores y miembros de pequeñas comunidades comunistas pueden, muy propiamente, negarse a permitir a alguien excluirse de una participación igual, aun cuando fuera posible arreglar esto. No es un principio general que cada comunidad o grupo tenga que permitir

22 Es extraño que muchas personas jóvenes "conectadas" con la naturaleza y que esperan "ir con la corriente" y no forzar las cosas contra su inclinación natural, deban ser atraídas por las posturas estatistas y por el socialismo y sean antagónicas al equilibrio y a los procesos de mano invisible.

la exclusión interna cuando ello es factible, puesto que algunas veces tal exclusión interna cambiaría por sí misma el carácter del grupo del deseado. Aquí se encuentra un problema teórico interesante. Una nación o agencia de protección no puede obligar a hacer una redistribución entre una comunidad y otra; sin embargo, una comunidad como un *kibbutz* puede redistribuir dentro de sí (o dar a otra comunidad o a individuos de fuera). Tal comunidad no necesita ofrecer a sus miembros una oportunidad para excluirse de estos arreglos mientras permanezca como miembro de la comunidad. Sin embargo, he sostenido que una nación debe ofrecer esta oportunidad; las personas tienen el derecho a excluirse de esta manera de los requerimientos de una nación. ¿Dónde se encuentra la diferencia entre una comunidad y una nación que produce la diferencia en cuanto a la legitimidad de imponer una cierta pauta a todos sus miembros?

Una persona soportará las imperfecciones de un paquete *P* (el cual puede ser un arreglo de protección, un bien de consumidor, una comunidad) que es deseable en su conjunto antes que comprar un paquete diferente (un paquete completamente diferente, o *P* con algunos cambios), cuando ningún paquete diferente más deseable valga su costo mayor sobre *P,* incluyendo los costos de inducir suficientemente a los otros a participar en la hechura del otro paquete. Suponemos que el cálculo de costos para las naciones es tal como para permitir exclusión interna. Pero ésta no es toda la historia, por dos razones. Primera, puede ser factible en comunidades individuales también arreglar una exclusión interna a un pequeño costo administrativo (que se puede estar dispuesto a pagar); sin embargo, esto no necesita hacerse siempre. Segunda, las naciones difieren de otros paquetes en que no es el individuo mismo el que debe cargar con los costos administrativos de exclusión de alguna estipulación, por lo demás obligatoria. Las otras personas deben pagar por diseñar sutilmente sus arreglos obligatorios, de manera que éstos no se aplican a los que desean excluirse. Y tampoco la diferencia se reduce a una cuestión de que haya muchas clases diversas de comunidades mientras que hay muy pocas naciones. Aun sí casi todos desearan vivir en una comunidad comunista, de manera que no hubiera ninguna comunidad no comunista viable, ninguna comunidad en particular necesita también (aunque se esperaría que una lo hiciera) permitir a un individuo residente excluirse del arreglo de participación. El individuo recalcitrante no tiene más remedio que conformarse. Aún más, los otros no lo fuerzan a conformarse y sus derechos no son violados. Él no tiene derecho a que los otros cooperen en hacer factible su inconformidad.

La diferencia, me parece, reside en la diferencia entre una comunidad cara a cara y una nación. En una nación, se sabe que hay individuos inconformes, pero no se necesita confrontar estos individuos o el hecho de su disconformidad. Aun si se encuentra ofensivo que otros no se conformen, aun sin saber que existen inconformes irrita y hace sentirse infeliz, esto no constituye ser agraviado por los otros ni que los derechos de uno

sean violados, mientras que en una comunidad cara a cara uno no puede evitar confrontar directamente lo que encuentra ofensivo. Como se vive en el inmediato entorno, uno es afectado.

Esta distinción entre una comunidad cara a cara y una que no lo es generalmente corre paralela con otra distinción. Una comunidad cara a cara puede existir en tierras de las que sus miembros son conjuntamente propietarios, mientras que la tierra de una nación no es poseída así. La comunidad tendrá entonces derecho, como un órgano, a determinar qué disposiciones se deben obedecer en su tierra; mientras que los ciudadanos de una nación no son conjuntamente propietarios de su tierra y, por ello no pueden regular su uso de esta manera. Si *todos* los individuos separados que son propietarios de tierra coordinaran sus acciones imponiendo una disposición común (por ejemplo, nadie que no contribuya *n* % de su ingreso para los pobres puede residir en esta Tierra), se logrará el mismo *efecto* que si la nación hubiera establecido una legislación requiriendo esto. Pero como la unanimidad es sólo tan fuerte como su eslabón más endeble, aun con el uso de boicoteos secundarios (los cuales son perfectamente legítimos), sería imposible mantener una coalición tan unánime frente a las demostraciones de algunos para hacerles abandonar el boicoteo.

Sin embargo, algunas comunidades cara a cara no estarán asentadas en tierra cuya propiedad sea tenida conjuntamente. ¿Puede la mayoría de votantes en un pueblo pequeño establecer una ordenanza contra cosas que encuentren ofensivas que sean hechas en la vía pública? ¿Pueden legislar en contra del nudismo, contra la fornicación o contra el sadismo (sobre masoquistas que consienten) o contra tomarse de la mano parejas de diferentes razas en la calle? Cualquier propietario privado puede mandar en sus dominios como desee. Pero ¿qué decir de la vida pública, donde las personas no pueden evitar fácilmente visiones que encuentran ofensivas? ¿La vasta mayoría tiene que enclaustrarse ante la minoría ofensiva? Si la mayoría puede determinar los límites sobre la conducta detectable en público, ¿puede, además de requerir que ninguno aparezca en público sin ropa, requerir también que nadie aparezca en público sin usar un gafete que certifique que ha contribuido con *n* % de su ingreso para los necesitados durante el año, con base de que se encuentra ofensivo mirar a alguien que uno use ese gafete (que no ha contribuido)? ¿Y de dónde viene este derecho de la mayoría para decidir? ¿O acaso no debe haber lugares "públicos" o vía "pública"? (Algunos peligros de esto, mencionados en el capítulo II, serían evitados por la estipulación de Locke en el capítulo VII.) Como no veo mi camino claramente a través de estos problemas, los planteo sólo por no dejar.

COMUNIDADES QUE CAMBIAN

Las comunidades individuales pueden tener *cualquier* carácter compatible con el funcionamiento del marco. Si una persona encuentra que el carác-

ter de una comunidad particular no le es favorable, no necesita escoger vivir en ella. Esto está muy bien para un individuo que decide a qué comunidad entrar. Pero supóngase que una comunidad particular está *cambiando* de carácter y se está convirtiendo en una de la clase que le desagrada a un individuo. "Si no te gusta aquí, no entres", tiene más fuerza que "Si no te gusta aquí, vete". Después que una persona ha pasado gran parte de su vida en una comunidad, echado raíces, hecho amigos y contribuido a la comunidad, es difícil la opción de empacar e irse. El establecimiento de una nueva restricción en una comunidad o la abolición de una anterior, o cambiar seriamente su carácter, afectará a sus miembros individuales en algo así como la manera en que *una nación* cambia sus disposiciones jurídicas afecta a sus ciudadanos. ¿No debiera uno, por tanto, estar menos dispuesto a otorgar a las comunidades tal amplitud para la regulación de sus asuntos internos? ¿No debiera haber límites a la imposición de restricciones que, si fueran impuestas por el Estado, constituirían violación de los derechos de un individuo? Los amigos de la libertad nunca pensaron que la existencia de los Estados Unidos legitimara las prácticas de la Rusia zarista. ¿Por qué debiera haber una diferencia de tipo en el caso de las comunidades?[23]

Varios remedios se sugieren por sí solos: analizaré uno aquí. Cualquiera puede comenzar *cualquier* tipo de comunidad nueva (compatible con el funcionamiento del marco) que sus miembros quieran, porque nadie necesita entrar en ella. (Ninguna comunidad puede ser excluida, sobre bases paternalistas, y tampoco pueden ser impuestas restricciones menos paternalistas instrumentadas para nulificar supuestos defectos de los procesos de decisión de las personas; por ejemplo, programas de información obligatorios, periodos de espera.) Modificar una comunidad ya existente se tiene como otra cuestión. La sociedad más amplia puede seleccionar alguna estructura interna preferida para comunidades (la cual respeta ciertos derechos, etcétera) y puede requerir que tales comunidades compensen, de alguna manera, a los disidentes, por cambios que se alejan de su estructura, por aquellos cambios que decide hacer. Habiendo descrito esta solución al problema, vemos que es *innecesaria.* Porque, para lograr el mismo fin, los individuos únicamente necesitan incluir en los términos explícitos del acuerdo (contrato) con cualquier comunidad a la que entren la estipulación de que cualquier miembro (incluyendo a ellos) será compensado así por desviaciones de una estructura específica (que no necesita ser la norma preferida de la sociedad) de conformidad con condiciones especificadas. Se puede usar la compensación para financiar el separarse de la comunidad.

[23] Aquí estamos hablando de cuestiones de emigrar de una comunidad. Bebemos hacer notar que alguien puede ser rechazado por la comunidad a la que él desea unirse, por razones individuales o porque cae bajo una restricción general pensada para conservar el carácter particular de una comunidad.

COMUNIDADES TOTALES

Dentro del marco habrá comunidades y grupos cubriendo todos los aspectos de la vida, aunque limitados en número de miembros. (No todos, supongo yo, escogerán entrar en una comuna grande o federación de comunas.) Algunas cosas sobre ciertos aspectos de la vida se extienden a todos; por ejemplo, todos tienen varios derechos que no pueden ser violados, varios límites que no pueden ser cruzados sin el consentimiento de otros. Algunas personas encontrarán que esta cobertura de todos los aspectos de las vidas de algunas personas y algunos aspectos de las vidas de todas las personas es insuficiente. Estas personas desearán una relación doblemente total que cubra a todas las personas y todos los aspectos de sus vidas, por ejemplo, todas las personas en toda su conducta (ninguna está excluida en principio) mostrando ciertos sentimientos de amor, afecto, disposición de ayudar a otros; todos juntos comprometidos en alguna tarea común importante.

Considérese a los miembros de un equipo de baloncesto todos empeñados en jugar bien al baloncesto. (Olvídese el hecho de que están tratando de ganar, aunque ¿es un accidente que tales sentimientos surjan a menudo cuando algunos se unen en *contra* de otros?) No juegan primordialmente por dinero. Tienen un fin primario *conjunto,* y cada uno se subordina al logro de este fin común, anotando menos puntos de los que podría de otra manera. Si todos están unidos entre sí por participación conjunta en una actividad hacia un fin común que cada uno considera como su fin más importante, entonces el sentimiento fraternal florecerá. Serán unidos y no egoístas, *ellos* serán *uno,* Pero, por supuesto, los jugadores de baloncesto no comparten el más alto fin; tienen familias y vidas separadas. Aun así, podríamos imaginar una sociedad en que todos trabajaran juntos para alcanzar el más alto fin, el cual comparten. En ese marco, cualquier grupo de personas puede entonces coaligarse, formar un movimiento, etcétera. Pero la estructura, en sí, es diversa; no proporciona o garantiza por sí misma que habrá algún fin común que todos persigan. Al considerar tal cuestión reflexiona uno sobre lo apropiado que sea hablar de "individualismo" y de socialismo (la palabra acuñada en oposición a aquél). No es necesario decir que cualquier persona puede tratar de unir espíritus afines, pero, cualesquiera que sean sus esperanzas y anhelos, ninguno tiene el derecho de imponer su visión de unidad sobre el resto.

MEDIOS Y FINES UTÓPICOS

¿Cómo se aplican las bien conocidas objeciones al "utopismo" a la concepción presentada aquí? Muchas críticas se hacen a la falta de un examen de los *medios* por parte de los utopistas, para lograr su visión, o bien, se dirigen al hecho de haberse éstos concentrado en examinar medios que no alcanzarán sus fines. En particular, los críticos sostienen que los utopistas

frecuentemente creen que ellos provocan condiciones nuevas y nutren sus comunidades particulares por medio de acciones voluntarias dentro de los límites de la estructura existente de la sociedad. Creen esto por tres razones. Primera, porque creen que cuando ciertas personas o grupos tienen un interés en la continuación de una pauta lejana de la ideal (porque ocupan una posición privilegiada dentro de ella, y se benefician de injusticias o defectos específicos de la pauta real, los cuales serían eliminados en lo ideal), entonces, si su cooperación es necesaria para realizar la pauta ideal mediante acciones voluntarias, estas personas pueden ser convencidas voluntariamente de realizar las acciones (en contra de sus intereses) que ayudarán a provocar las pautas ideales. Por medio de argumentos y otros medios racionales, los utopistas esperan convencer a las personas de lo deseable y de lo justo de la pauta ideal, así como de lo injusto y lo incorrecto de sus privilegios especiales, haciendo con ello que actúen de forma diferente. Segunda, continúan los críticos, los utopistas creen que aun cuando el marco de la sociedad existente permite acciones voluntarias conjuntas que serían suficientes para provocar un gran cambio en la sociedad por aquellos que no se benefician de los defectos e injusticias de la sociedad actual, entonces aquellos cuyos privilegios son amenazados no intervendrán activa, violenta y coactivamente para aplastar el experimento y los cambios. Tercera, los críticos afirman que los utopistas son ingenuos al pensar que, aun cuando no se requiera de la cooperación de los especialmente privilegiados y cuando estas personas se abstengan de intervenir violentamente en el proceso, es posible establecer, a través de cooperación voluntaria, el experimento particular en el muy diferente medio externo, que frecuentemente es hostil a los fines del experimento. ¿Cómo pueden unas pequeñas comunidades superar el empuje total de la sociedad? ¿No están condenados al fracaso los experimentos aislados? Sobré esta última cuestión, vimos en el capítulo VIII cómo una fábrica controlada por trabajadores podría ser establecida en una sociedad libre. El argumento generaliza: hay medios de lograr varias microsituaciones por medio de acciones voluntarias de las personas en una sociedad libre. Si las personas *escogen* realizar tales acciones es otra cuestión. Sin embargo, en un sistema libre cualquier movimiento revolucionario grande y popular debe ser capaz de alcanzar sus fines por tal procedimiento voluntario. Como más y más personas ven cómo trabaja, más y más querrán participar en él o apoyarlo. Y, de esta manera, crecerá, sin ser necesario obligar a todos o a una mayoría o a alguien a adoptar la pauta.[24]

[24] Queda una razón por la cual, aunque permitido, con probabilidades de éxito y no interferido agresivamente por las acciones de personas hostiles, el experimento que tiene lugar en el medio externo diferente podría no tener una buena oportunidad de sobrevivir, puesto que si toda la sociedad no tiene un marco voluntario, entonces podría haber un experimento, el cual se encontrara en un rincón voluntario del marco total actual, que *tendría* éxito en un marco *totalmente* voluntario, pero no lo tendría en el real. Puesto que en el real, aunque a nadie se le prohibe realizar una acción estrictamente necesaria para el éxito del experimento, podría ser que alguna prohibición ilegí-

Aun si ninguna de estas objeciones se sostiene, algunos objetarán depender de las acciones voluntarias de las personas, sosteniendo que la gente está ahora tan corrompida que no escogerá cooperar voluntariamente en experimentos para establecer la justicia, la virtud y la vida buena. (Aun cuando, si decidieran hacerlo, los experimentos tendrían éxito en un medio totalmente voluntario, o en alguno presente.) Aún más, si no fueran corrompidos (si después no lo fueran) cooperarían (cooperarán). Así que, continúa el argumento, las personas tienen que ser obligadas a actuar de conformidad con la pauta buena; y las personas que tratan de guiarlas por los viejos caminos malos deben ser silenciadas.[25] Esta idea merece un examen más extenso, el cual no puede ser realizado aquí. Puesto que los proponentes de este punto de vista son, ellos mismos, tan obviamente falibles, presumiblemente pocos escogerán darles, o permitirles tener, los poderes dictatoriales necesarios para erradicar ideas que ellos consideran corrompidas. Lo que se necesita es una organización de la sociedad óptima para las personas, que está muy lejos de la idea, óptima también para personas mucho mejores, y que es tal que viviendo dentro de tal organización, ella misma tiende a hacer a las personas mejores y más ideales. Creyendo con Tocqueville que sólo siendo libres llegarán las personas a desarrollar y a ejercer las virtudes, capacidades, responsabilidades y juicios propios de los hombres libres, que ser libre propicia tal desarrollo y que las personas actuales no están tan cerca de hundirse en la corrupción como para constituir una excepción extrema en esto, el marco voluntario es el apropiado sobre el cual establecerse.

Cualquiera que sea la justicia de estas críticas a las ideas sobre los medios de los autores de la tradición utópica, no hacemos ninguna suposición de que las personas puedan ser llevadas voluntariamente a ceder sus posiciones privilegiadas, basadas sobre intervenciones ilegítimas, en la vida de otras personas directamente o a través del gobierno; tampoco suponemos que ante las acciones voluntarias permitidas de las personas que se niegan a permitir que sus derechos sigan siendo violados, aquellas otras personas cuyos privilegios ilegítimos son amenazados se mantendrán tranquilas. Es verdad que yo no examino aquí lo que legítimamente puede hacerse ni qué tácticas serían las mejores en esas circunstancias. Los lectores difícilmente estarían interesados en tal examen mientras no acepten el marco libertario.

Se han hecho muchas críticas particulares a los *fines* particulares de los

tima sobre otras acciones hiciera menos probable (alcanzando la probabilidad extremadamente baja) que las personas realicen las acciones voluntarias que conduzcan al éxito del experimento. Para tomar un ejemplo extremo, a algunos de cierto grupo podría permitírseles tener cierto trabajo, pero se podría prohibir a todos enseñarles los conocimientos necesarios para el trabajo, siendo la certificación de tales conocimientos el único medio factible para conservar el trabajo (aunque alguna otra ruta extremadamente difícil se deja abierta).

[25] Véase Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance", en Robert P. Wolff, *et al.* (comps.), *A Critique of Pure Tolerance,* Boston, Beacon, 1959.

autores de la tradición utópica y de las sociedades particulares que describen. Pero dos críticas parece que se aplican a todos.

Primero, los utopistas quieren rehacer la sociedad de conformidad con un plan detallado, formulado con anticipación y nunca antes intentado. Consideran como su objeto una sociedad perfecta y, por ende, describen una sociedad estática y rígida, sin ninguna oportunidad ni expectativa de cambio o progreso y sin ninguna oportunidad de escoger pautas nuevas para los miembros de la sociedad. (Puesto que si hay un cambio, es un cambio para mejorar, entonces el Estado previo de la sociedad, en tanto superable, no era perfecto; y si el cambio es un cambio para empeorar, el Estado previo de la sociedad, al permitir deterioro, no era perfecto. ¿Y para qué hacer un cambio que sea neutral?)

Segundo, los utopistas suponen que la sociedad particular que describen funcionará sin que surjan ciertos problemas, que los mecanismos sociales y las instituciones funcionarán como ellos predicen y que las personas no actuarán en virtud de ciertos motivos e intereses. Pasa por alto algunos problemas obvios que dejarían pasmado a cualquiera que tenga alguna experiencia del mundo, o bien hacen suposiciones más extravagantemente optimistas sobre cómo se pueden evitar o superar estos problemas. (La tradición utópica es maximax.)

No detallamos el carácter de cada comunidad particular dentro de la sociedad, e imaginamos que la naturaleza y composición de estas comunidades constitutivas cambia con el tiempo. En realidad, ningún autor utopista arregla *todos* los detalles de sus comunidades. Dado que los detalles acerca del marco tienen que ser acomodados, ¿cuánto difiere nuestro procedimiento del suyo? Ellos desean arreglar con anticipación todos los detalles sociales *importantes,* dejando indeterminados únicamente los detalles triviales, por los cuales no se preocupan o no plantean cuestiones interesantes de principio. Mientras que, desde nuestro punto de vista, la naturaleza de las diversas comunidades es muy importante; estas preguntas son tan importantes que no deben ser resueltas por alguien para otro. ¿Queremos, en cambio, describir con detalle específico la naturaleza del marco que debe ser fijo en carácter e inalterable? ¿Suponemos que el marco funcionará sin problemas? Deseo describir el *tipo* de marco, a saber: uno que deje libertad de experimentación de varias clases.[26] Pero no todos los detalles del marco serán establecidos con anticipación. (Sería más fácil hacer esto que planear por adelantado los detalles de una sociedad perfecta.)

Tampoco supongo que todos los problemas acerca del marco están re-

[26] Algunos autores tratan de justificar un sistema de libertad como aquel que conducirá a la tarea óptima de experimentación e innovación. Si el *optimum* es definido como el provocado por un sistema de libertad, el resultado es sin interés y, si se ofrece otra caracterización del *optimum* podría ser que la mejor manera de lograr éste fuera obligando a las personas a innovar y a experimentar gravando (físicamente) más fuertemente a los que no lo hagan. El sistema que proponemos deja espacio para tal experimentación, pero no la requiere, las personas son libres de estancarse si lo desean, así como de innovar.

sueltos. Permítasenos mencionar algunos aquí. Habrá problemas sobre el papel, si lo hay, que habrá de desempeñar alguna autoridad central (o asociación de protección). ¿Cómo será seleccionada esta autoridad? Y ¿cómo se asegurará que la autoridad hace y hace únicamente lo que se supone que tiene que hacer? El papel principal, como lo veo, será hacer aplicar el funcionamiento del marco, por ejemplo para prevenir que algunas comunidades invadan y se apoderen de otras, de sus personas o bienes. Más aún, juzgará judicialmente, de alguna manera razonable, los conflictos entre comunidades que no puedan ser resueltos por medios pacíficos. ¿Cuál es la mejor forma de una autoridad central como ésa? Esto es algo que no quisiera investigarlo aquí. Parece deseable que no esté fija permanentemente sino que se le deje espacio para mejoras de detalle. Paso por alto aquí los difíciles e importantes problemas de los controles sobre una autoridad central suficientemente poderosa para realizar sus funciones apropiadas, porque no tengo nada especial que agregar a la literatura habitual sobre federaciones, confederaciones, descentralización de poder, pesos y contrapesos, etcétera.[27]

Una corriente persistente del pensamiento utópico, como hemos mencionado, es la sensación de que hay algún conjunto de principios suficientemente obvios para ser aceptados por todos los hombres de buena voluntad; suficientemente precisos para guiar de manera inequívoca en situaciones particulares; suficientemente claros de manera que todos captan sus dictados, y bastante completos para cubrir todos los problemas que en efecto surgirán. Como no supongo que existan tales principios, no supongo que la esfera política desaparecerá. El desorden de los detalles de un aparato político y los detalles de cómo puede ser éste controlado y limitado, no encajan fácilmente dentro de las esperanzas de uno, de un sugestivo y simple esquema utópico.

Aparte del conflicto entre comunidades, habrá otra tarea para un aparato o agencia central, por ejemplo aplicar el derecho de un individuo de abandonar una comunidad. Pero surgen problemas si se puede verosímilmente considerar que un individuo debe algo a los otros miembros de la comunidad que desea abandonar: por ejemplo, ha sido educado a expensas de los otros, según el acuerdo explícito de que usaría sus habilidades

[27] "No hay realmente ninguna solución teórica satisfactoria del problema. Si un gobierno federal posee autoridad constitucional para intervenir por la fuerza en el gobierno de un Estado con el propósito de asegurar el cumplimiento de los deberes del Estado como miembro de la federación no hay ninguna barrera constitucional adecuada contra la conversión de la federación en un Estado centralizado por un vigoroso y resuelto gobierno central. Si no posee tal autoridad, no hay ninguna garantía adecuada de que el gobierno federal pueda mantener el carácter del sistema cuando gobiernos vigorosos y resueltos de los Estados sacan completa ventaja de su libertad constitucional para seguir sus propios caminos." [Arthur W. MacMahon (comp.), *Federalism: Mature and Emergent,* Nueva York, Doubleday, 1955, p. 139].

Véase también, por supuesto, los *Federalist Papers [El Federalista].* Martin Diamond analiza en forma interesante: "The Federalist's View of Federalism", en *Essays in Federalism,* Institute of Studies in Federalism, 1961.

y conocimiento adquiridos dentro de su comunidad de origen; o bien, ha adquirido ciertas obligaciones familiares, que abandonaría si cambiara de comunidad. O bien, sin tales vínculos, desea irse: ¿qué puede llevarse con él? O bien, desea irse después de que ha cometido algún delito punible, por el cual la comunidad desea castigarlo. Obviamente los principios serán complicados. Los niños representan problemas aún más difíciles. De alguna manera tiene que garantizarse que ellos están *informados* de las clases de alternativas que hay en el mundo. Pero la comunidad de origen podría considerar importante que los jóvenes no estuvieran expuestos al conocimiento de que a 100 kilómetros de distancia hay una comunidad de gran libertad sexual. Digo estos problemas para indicar una fracción de lo que se necesita pensar sobre los detalles de un marco y, para dejar claro que tampoco pienso que su naturaleza puede ser, ahora, finalmente establecida.[28]

Aun cuando los detalles del marco no están resueltos, ¿no habrá algunos límites rígidos, algunas cosas fijadas de manera inalterable? ¿Será posible cambiar a un marco no voluntario que permita la exclusión forzosa de varios estilos de vida? Si se pudiera diseñar un marco que no pudiera ser transformado en un marco no voluntario, ¿desearíamos instituirlo? Si instituimos un marco general permanentemente voluntario, ¿no estamos en cierta medida, excluyendo algunas opciones posibles? ¿No estamos diciendo de antemano que las personas no pueden escoger vivir de cierta manera? ¿Estamos estableciendo un ámbito rígido en el cual las personas se pueden mover y, de esta manera, nos exponemos a incurrir en el defecto habitual de los utopistas estáticos? La pregunta comparable sobre un individuo es si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo. Creo que sí. (Otros autores no están de acuerdo.) También le permitiría comprometerse permanentemente a no entrar jamás en una transacción así. Pero algunas cosas que los individuos pueden escoger para sí, nadie puede escogerlas para otro. Mientras se esté consciente de en qué nivel *general* se encuentra la rigidez y qué diversidad de vidas y comunidades particulares permite, la respuesta es, "Sí, el marco debe ser fijado como voluntario". Pero recuérdese que cualquiera puede contratar cualquier limitación particular sobre sí mismo y, de esta manera, puede usar el marco voluntario para contratar salirse de él. (Si todos lo hacen, el marco voluntario no funcionará hasta la siguiente generación, cuando otros lleguen a la mayoría dé edad.)

CÓMO FUNCIONA LA UTOPÍA

"Bueno, ¿exactamente en qué va a resultar todo? ¿En qué dirección prosperarán las personas? ¿Cuán grandes serán las comunidades? ¿Habrá algu-

[28] Podríamos, por supuesto, ensayar marcos ligeramente diferentes en diferentes secciones de un país, permitiendo a cada sección cambiar ligeramente su propio marco, al ver cómo funcionan los otros. Aun así, en general, habrá algún marco común, aunque su carácter particular no será permanentemente fijado.

nas ciudades grandes? ¿Cómo funcionarán las economías de escala para fijar el tamaño de las comunidades? ¿Serán geográficas todas las comunidades o habrá muchas asociaciones secundarias importantes, etcétera? ¿Seguirán la mayoría de las comunidades visiones utópicas particulares (aunque diversas), o bien, muchas de las comunidades serán abiertas, no animadas por tal visión particular?"

No sé, y no debe usted estar interesado en mis conjeturas sobre lo que ocurriría bajo el marco en el futuro cercano. En cuanto a lo que ocurrirá a largo alcance no intentaría siquiera conjeturar.

"Así, ¿es esto a todo lo que se llega: Utopía es una sociedad libre?" Utopía *no* es simplemente una sociedad en la cual el marco se realiza. Pues ¿quién podría creer que diez minutos después de que el marco fue establecido tendríamos utopía? Las cosas no serían diferentes de como son ahora. Es lo que se desarrolla espontáneamente de las opciones individuales de muchas personas durante un largo espacio de tiempo, de lo que valdrá la pena hablar elocuentemente. (No que cualquier momento particular del proceso sea estado final hacia el cual se dirijan todos nuestros deseos. El proceso utópico sustituye el estado final utópico de otras teorías estáticas de utopías).

Muchas comunidades alcanzarán muchos caracteres diferentes. Sólo un tonto o un profeta, trataría de profetizar el alcance, los límites y los caracteres de las comunidades después de, por ejemplo, 150 años de operación de este marco.

No aspirando a ninguno de estos papeles, permítasenos concluir subrayando la doble naturaleza de la concepción de utopía que ha sido presentada aquí. Está el marco de la utopía y están las comunidades particulares dentro del marco. Casi toda la bibliografía sobre utopía, según nuestra concepción, se ocupa del carácter de las comunidades particulares dentro del marco. El hecho de que yo haya propuesto alguna descripción particular de una comunidad constitutiva *no* significa (que yo piense) que hacerlo es sin importancia, que es menos importante o no interesante. ¿Cómo podría ser esto? *Vivimos* en comunidades particulares. Es aquí donde nuestra visión no imperialista de la sociedad ideal o de la sociedad buena debe ser propuesta y realizada. Permitirnos hacer eso es *para* lo que el marco sirve. Sin tales visiones, impulsando y animando la creación de las comunidades particulares con características particulares deseadas, el marco carecería de vida. Unido con las visiones particulares de muchas personas, el marco nos permite obtener lo mejor de todos los mundos posibles.

La postura expuesta aquí rechaza totalmente la planeación en detalle, participando de una comunidad en la que cada uno va a vivir; sin embargo, simpatiza con la experimentación utópica voluntaria y le ofrece el ambiente en el cual puede florecer; ¿cae esta posición dentro del marco utópico o antiutópico? La dificultad que tengo para contestar esta pregunta me alienta a creer que la estructura capta las virtudes y ventajas de cada posición. (Si por lo contrario lleva equivocadamente a combinar

los errores, defectos, en fin, equivocaciones de ambos, el proceso de filtración de discusión libre y abierta pondrá esto en claro.)

LA UTOPÍA Y EL ESTADO MÍNIMO

El marco para la utopía que hemos descrito es equivalente al Estado mínimo. El argumento de este capítulo comienza (y se mantiene) independientemente del argumento de las partes Primera y Segunda y converge en su resultado: el Estado mínimo, desde otra dirección. En nuestro análisis de este capítulo no tratamos el marco más que como un Estado mínimo, pero no hicimos ningún esfuerzo para construir explícitamente este análisis sobre nuestra anterior exploración de agencias de protección. (Porque quisimos la convergencia de dos líneas independientes de argumento.) No necesitamos enredar nuestra explicación de aquí con la anterior sobre agencias de protección dominantes, aparte de hacer notar que cualesquiera que sean las conclusiones a las que las personas lleguen sobre el papel de una autoridad central (los controles sobre ella, etcétera), conformarán la forma y estructura (internas) de las agencias de protección de los que escojan ser clientes.

Sostuvimos en la Primera Parte que el Estado mínimo es moralmente legítimo; en la Segunda Parte sostuvimos que ningún Estado más extenso podría ser moralmente justificado, que cualquier Estado más extenso violaría (violará) los derechos de los individuos. Este Estado moralmente favorecido, el único Estado moralmente legítimo, el único moralmente tolerable, es, como ahora vemos, el que mejor realiza las aspiraciones utópicas de incontables soñadores y visionarios. Conserva lo que todos podemos conservar de la tradición utópica y abre el resto de la tradición a nuestras aspiraciones individuales. Recuérdese ahora la pregunta con la que comenzó este capítulo: ¿No es el Estado mínimo, el marco para la utopía, una visión sugestiva?

El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo *osaría* cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos?

Alchian, Armen, "Uncertainty, Evolution, and Economic Theory", en *Journal of Political Economy,* vol. 58, 1950, pp. 211-221.
— y W. A. Allen, *University Economics, 2ª* ed., Belmont, California, Wadsworth, 1971.
—— y Harold Demsetz, "Production, Information Costs, and Economic Organization", en *American Economic Review,* vol. 62, 1972, páginas 777-795.
American Law Institute, *Conflict of Laws; Second Restatement of the Law,* Proposed Official Draft, 1967-1969.
Arrow, Kenneth, "Economic Equilibrium", en *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Nueva York, Macmillan, 1968, t. 4, paginas, 376-389.
——, *Essays on the Theory of Risk-Bearing,* Amsterdam, North Holland, 1970.
———y Frank Hahn, *General Competitive Analysis,* San Francisco, Holden-Day, 1971.
——, y Leonid Hurwicz, "An Optimality Criterion for Decision-Making under Ignorance", en C. F. Carter y J. L. Ford (comps.), *Uncertainty and Expectation in Economics,* Clifton, N. J., Augustus Kelly, 1972.
Asheroft, Richard, "Loke's State of Nature", *en American Political Science Review,* vol. 62, num. 3, septiembre de 1968, pp. 898-915.
Aumann, Robert, "Markets with a Continuum of Traders", en *Econometrica,* vol. 32, 1964, pp. 39-50.
Barkai, Haim, "The Kibbutz: An Experiment in Micro-Socialism", en Irving Howe y Carl Gershman (comps.), *Israel, the Arabs, and the Middle East,* Nueva York, Bantam Books, 1972.
Bedau, Hugo, "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", en *The Monist,* vol. 54, octubre de 1970, pp. 517-535.
Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Nueva York, Hafner, 1948. -
Berlin, Isaiah, "Equality", en Frederick A. Olafson (comp.), *Justice and Social Policy,* Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1961.
Bittker, Boris, *The Case for Black Reparations,* Nueva York, Random House, 1973.
Blaug, Marc, *Economic Theory in Retrospect,* Chicago, Irwin, 1962.
Blum, Walter y Harry Kalven, Jr., *Public Law Perspectives on a Private Law Problem: Auto Compensation Plans,* Boston: Little, Brown, 1965.
——, *The Uneasy Case for Progressive Taxation, 2ª* ed., Chicago, University of Chicago Press, 1963.
Bohm-Bawerk, Eugene von, *Karl Marx and the Close of His System,* Clifton, N. J., Augustus Kelley, 1949.

BIBLIOGRAFIA

Bohm-Bawerk, Eugene von, *Capital and Interest,* South Holland, III., Libertarian Press, 1959.

Boulding, Kenneth, *Conflict and Defense,* Nueva York: Harper & Bros., 1962.

Brozen, Yale, "Is Government the Source of Monopoly?", en *The Intercollegiate Review,* vol. 5, num. 2, 1968-1969.

Buber, Martin, *Paths in Utopia,* Nueva York, Macmillan, 1950.

Calabresi, Guido, *The Cost of Accidents. A Legal and Economic Analysis,* New Haven, Conn., Yale University Press, 1970.

—— y A. Douglas, Melamed, "Property Rules, Liability and Inalienability", en *Harvard Law Review,* vol. 85, num. 6, 1972, pp. 1089-1128.

Coase, Ronald, "The Nature of the Firm", en George Stigler y K. Boulding (comps.), *Readings in Price Theory,* Chicago, Irwin, 1952.

— --, "The Problem of Social Costs", en *Journal of Law and Economics,* vol. 3, 1960, p. 44.

Crow, James y Motoo Kimura, *Introduction to Population Genetics Theory,* Nueva York, Harper & Row, 1970.

Chomsky, Noam, "Introduction", en Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice,* Nueva York, Monthly Review Press, 1970.

Dales, J. H., *Pollution, Property and Prices,* Toronto, University of Toronto Press, 1968.

Debreu, Gerard, *Theory of Value,* Nueva York, Wiley, 1959.

——, y Herbert Scarf, "A Limit Theorem on the Core of an Economy", en *International Economic Review,* vol. 4, num. 3, 1963.

Demsetz, Harold, "Toward a Theory of Property Rights", en *American Economic Review,* vol. 62, 1967, pp. 347-359.

Deutsch, Karl, y William Madow, "Notes on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organizations", en *Behavioral Science,* enero de 1961, pp. 72-78.

Diamond, Martin, "The Federalists's View of Federalism", en *Essays in Federalism,* Institute for Studies in Federalism, 1961.

Feinberg, Joel, *Doing and Deserving,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1970.

Fiacco, Anthony y Garth McCormick, *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques,* Nueva York, Wiley, 1968.

Fletcher, George P., "Proportionality and the Psychotic Aggresor", en *Israel Law Review,* vol. 8, mim. 3, pp. 367-390.

Fried, Charles, *An Anatomy of Values,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

Friedman, David, *The Machinery of Freedom,* Nueva York, Harper & Row, 1973.

Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Gierke, Otto, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800.* Cambridge, Cambridge University Press, 1934.

Ginsburg, Louis, *Legends of the Bible,* Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1956.

Goffman, Erving, *Relations in Public,* Nueva York, Basic Books, 1971.

Goldfarb, Robert, "Pareto Optimal Redistribution: Comment", en *American Economic Review,* diciembre de 1970, pp. 994-996.

Gray, Alexander, *The Socialist Tradition,* Nueva York, Harper Torchbooks, 1968.

Hamowy, Ronald, "Hayek's Concept of Freedom: A Critique", en *New Individualist Review,* abril de 1961, pp. 28-31.

Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery,* Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

Harcourt, G. C, "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", en *Journal of Economic Literature,* vol. 7, num. 2, junio de 1969, pp. 369-405.

Harman, Gilbert, "The Inference to the Best Explanation", en *The Philosophical Review,* vol. 74, num. 1, 1965, pp. 88-95.

____, "Quine on Meaning and Existence", en *The Review of Metaphysics,* vol. 21, num. 1, 1967, pp. 124-151.

____, *Thought,* Princeton, Princeton University Press, 1973.

Hart, Herbert L. A., "Are There Any Natural Rights", en *Philosophical Review,* vol. 64, 1955, pp. 175-191, reimpreso en Quinton, Anthony (comp.), *Political Philosophy,* Oxford University Press, 1977. Existe version espanola de este trabajo debida a E. L. Suarez: *Filosofia politica,* Mexico, Fondo de Cultura Economica [1967], 1974.

____, £Hay derechos naturales?, en *Derecho y moral. Contribuciones a su andlisis,* trad, de Genaro Carrio, Buenos Aires, Depalma, 1962, paginas 65-91.

____, *The Concept of Law,* Oxford, Clarendon Press, 1961.

____, *Punishment and Responsibility,* Oxford University Press, 1968.

Hartley,"L. P., *Facial Justice,* Londres, Hamilton, 1960.

Hayek, Frederick A., *The Constitution of Liberty,* Chicago, University of Chicago Press, 1960.

____, *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* Chicago, University of Chicago Press, 1967. -

Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation,* Nueva York, Free Press, 1965.

Herrnstein, Richard, *I.Q. in the Meritocracy,* Boston, Atlantic Monthly Press, 1973.

Hockman, H. M. y James D. Rodgers, "Pareto Optimal Redistribution", en *American Economic Review,* vol. 49, num. 4, septiembre de 1969, pp. 542-556.

Hospers, John, *Liber tar ianism,* Los Angeles, Nash, 1971.

____, "Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force", en *Reason,* noviembre de 1972 y enero de 1973.

Jacobs, Jane, *The Death and Life of Great American Cities,* Nueva York, Vantage Books, 1963.

Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* trad, de H. J. Paton: *The Moral Law,* Londres, Hutchinson, 1956.

——, *The Metaphysical Elements of Justice,* trad, de John Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

Kessell, Reubin, "Price Discrimination in Medicine", en *Journal of Law and Economics,* vol. 1, num. 1, octubre de 1958, pp. 20-53.

Kim, Jaegwon, "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event", en *The Journal of Philosophy,* vol. 70, num. 8, abril 26 de 1973, pp. 217-236.

Kirzner, Israel, *Market Theory and the Price System,* Princeton, D. Van Nostrand, 1963.

——, *Competition and Entrepreneur ship,* Chicago, University of Chicago Press, 1973.

Krader, Lawrence, *Formation of the State,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1968.

——, *La formacion del Estado,* Barcelona, Editorial Labor, 1972.

Krimmerman, Leonard y Lewis Perry, *Patterns of Anarchy,* Nueva York, Anchor Books, 1966.

Kristol, Irving, " 'When Virtue Loses All Her Loveliners' —Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society'", en *The Public Interest,* vol. 17, otofio de 1970, pp. 3-15.

Leary, Timothy, *The Politics of Ecstasy,* Nueva York, College Notes and Texts, 1968.

Levene. Howard, "Genetic Diversity and Diversity of Environments: Mathematical Aspects", en Lucian Le Cam y Jerzy Neyman (comps.), *Fifth Berkeley Symposium on Mathematical Statistics,* Berkeley, University of California Press, 1967.

Lewis, David, *Convention,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.

Lewontin, R. C, "Evolution and the Theory of Games", en *Journal of Theoretical Biology,* 1961, pp. 382-403.

Lipsey, Richard y Kelvin Lancaster, "The General Theory of Second Best", en *Review of Economic Studies,* vol. 24, diciembre de 1956, pp. 11-32.

Locke, John, *Two Treatises of Government,* 2^ ed., Peter Laslett (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Lucas, J. R., *The Principles of Politics,* Oxford, Clarendon Press, 1966.

Luce, R. D. y David Krantz, "Conditional Expected Utility", en *Econometrica,* vol. 39, marzo de 1971, pp. 253-271.

——, y Howard Raiffa, *Games and Decisions,* Nueva York, Wiley, 1957.

Machlup, Fritz, *The Political Economy of Monopoly,* Baltimore, Johns Hopkins Press, 1952.

Mandel, Ernst, *Marxist Economic Theory,* Nueva York, Monthly Review Press, 1969.
Marcuse, Herbert, "Repressive Tolerance", en Marcuse, Herbert, *et ah, A Critique of Pure Tolerance,* Boston, Beacon Press, 1965.
Martin, James J., *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908,* Dekalb, 111., Adrian Allen, 1953
Marx, Karl, *Das Capital,* I. Nueva York, Modern Library, s.f.
Meek, R. L., *Studies in the Labour Theory of Value,* Londres, Lawrence and Wishart, 1958.
Michelman, Frank, "Pollution as a Tort", en *The Yale Law Journal,* vol 80, num. 3, 1971.
Minogue, Kenneth, *The Liberal Mind,* Nueva York, Random House, 1963.
Mises, Ludwig von, *Human Action,* New Haven, Yale University Press, 1949.
——, *Socialism, 2%* ed., New Haven, Yale University Press, 1951.
——, *The Theory of Money and Credit,* 2^ ed., New Haven, Yale University Press, 1953.
Mishan, E. J., "Evaluation of Life and Limb: A Theoretical Approach", en *Journal of Political Economy,* vol. 79, num. 4, 1971, pp. 687-705.
Nagel, Ernest, *The Structure of Science,* Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1961.
Nelson, Leonard, *System of Ethics,* New Haven, Yale University Press, 1956.
Newman, Peter, *The Theory of Exchange,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965.
Nozick, Robert, "Newcomb's Problem and Two Principles of Choice", en N. Rescher, *et ah* (comps.), *Essays in Honor of C. G. Hempel,* Holanda, D. Reidel, 1969, pp. 114-146.
——, "The Normative Theory of Individual Choice", Princeton, Princeton University, 1963 (tesis de doctorado).
——, "Moral Complications and Moral Structures", en *Natural Law Forum,* vol. 13, 1968, pp. 1-50.
——, "Coercion", en S. Morgenbesser, *et ah* (comps.), *Philosophy, Science and Method,* Nueva York, St. Martin's Press, 1969, pp. 440-472.
——, "Weighted Voting and One-Man One-Vote", en J. R. Pennock y R. Chapman (comps.), *Representation,* Nueva York, Atherton Press, 1969.
——, "On the Randian Argument", en *The Personalist,* vol. 52, primavera de 1971, pp. 282-304.
Oppenheimer, Franz, *The State,* Nueva York, Vanguard Press, 1926.
Popper, Karl, *Objective Knowledge,* Oxford, Oxford University Press, 1972.
Proudhon, P. J., *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century,* Londres, Freedom Press, 1923.

Rand, Ayn, *Atlas Shrugged,* Nueva York, Random House, 1957.
——, *The Virtue of Selfishness,* Nueva York, New American Library, 1965.
:——, *Capitalism: The Unknown Ideal,* Nueva York, New American Library, 1966.
Rashdall, Hastings, "The Philosophical Theory of Property", en *Property, Its Duties and Rights,* Lpndres, Macmillan, 1915.
Rawls, John, *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass., Belnap, Press of the Harvard University Press, 1971. Existe versi6n espanola debida a Maria Dolores Gonzalez: *Teoria de la Justicia,* Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1979.
Roberts, Adam (comp.), *Civilian Resistance as a National Defense,* Baltimore Penguin Books, 1969.
Rothbard, Murray, *Man, Economy and State,* 2 vols., Princeton, D. Van Nostrand, 1962.
——, *Power and Market,* Menlo Park, California Institute for Humane Studies, 1970.
——, *For a New Liberty,* Nueva York, Macmillan, 1973.
Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract,* Londres Everyman's Library, 1947.
Scanlon, Thomas M., Jr., "Rawls' Theory of Justice", en *University of Pensylvania Law Review,* vol. 121, num. 5, 1973, pp. 1020-1069.
Scarf, Herbert, "The Core of an N-person Game", en *Econometrica,* vol 35, 1967, pp. 50-69.
Schelling, Thomas, *The Strategy of Conflict,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.
-^—, "Models of Segregation", en *American Economic Review,* vol. 54, mayo de 1969, pp. 488-493.
Schoeck, Helmut, *Envy,* Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1966.
Seligman, Martin, "Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events", en Robert Brush (comp.), *Aversive Conditioning and Learning,* Nueva York, Academic Press, 1971, pp. 347-400.
Sen, Amartya K., *Collective Choice and Social Welfare,* San Francisco, Holden-Day, 1970.
Seuss, Dr., *Thidwick the Big-Hearted Moose,* Nueva York, Random House, 1948.
Sharp, Gene, *The Politics of Non-violent Action,* Boston, Porter Sargent, 1973.
Singer, I. B., *In My Father's Court,* Nueva York, Farrar, Straus, and Gireaux, 1966.
Singer, Peter, "Animal Liberation", en *New York Review of Books,* abril 5 de 1973, pp. 17-21.
Slobodkin, Lawrence, *Growth and Regulation of Animal Population,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
Spencer, Herbert, *Social Statics,* Londres, Chapman, 1851.
——, *The Man Versus the State,* Ohio, Caxton, 1960.

Spooner, Lysander, *A Letter to Graver Cleveland on His False Inaugural Adress; The Usurpation and Crimes of Lawmakers and Judges, and the Consequent Poverty Ignorance, and Servitude of the People,* Boston, Benjamin R. Tucker, 1886.

——, *Natural Law,* Boston, Williams, 1882.

——, *No Treason: The Constitution of No Authority,* Larkspur, Col., Pine Free Press, 1966.

——, *The Collected Works of Lysander Spooner,* Weston, Mass., M and S Press, 1971.

Sweezy, Paul, *Theory of Capitalist Development,* Nueva York, Monthly Review Press, 1956.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres, Seeker and Warburg, 1952.

——, *Political Messianism,* Londres, Seeker and Warburg, 1960.

Tandy, Francis, *Voluntary Socialism,* Denver, F. D. Tandy, 1896.

Tannehill, Morris y Linda Tannehill, *The Market for Liberty,* Nueva York, Arno Press, 1972.

Tawney, R. H., *Equality,* Londres, Allen and Unwin, 1938.

Thomson, Judith Jarvis, "A Defense of Abortion", en *Philosophy and Public Affairs,* vol. I, num. 2, otoflo de 1971, pp. 47-66.

Tribe, Laurence, "Trial by Mathematics", en *Harvard Law Review,* vol. 84, 1971, pp. 1329-1393.

Trotsky, Leon, *Literature and Revolution,* Nueva York, Russell and Russell, s.f.

Tucker, Benjamin, *Instead of a Book,* Nueva York, 1893.

——, *Individual Liberty,* Nueva York, Vangard Press, 1926.

Vlastos, Gregory, *Platonic Studies,* Princeton, Princeton University Press, 1973.

Vonnegut, Kurt, *Welcome to the Monkey House,* Nueva York, Dell, 1970.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization,* Glencoe, 111., Free Press, 1947.

Weber, Max, *Max Weber on Law in Economy and Society,* M. Rheinstein (comp.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954.

Williams Bernard, "The Idea of Equality", en Peter Laslett y W. G. Runcinam (comps.), *Philosophy, Politics and Society, 2** serie, Oxford Basil Blackwell, 1962.

Wohlstetter, Roberta, *Pearl Harbor: Warning and Decision,* Stanford, Stanford University Press, 1962.

Wolff, Robert Paul, "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice', en *Journal of Philosophy,* vol. 63, num. 7, marzo de 1966.

——, *Para comprender a Rawls. Una reconstruccion y una critica de la teoria de la justicia,* trad, de Marcial Suarez, Mexico, Fondo de Cultura Econ6mica, 1981.

Zablocki, Benjamin, *The Joyful Community,* Baltimore, Penguin Books, 1971.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

Teoría del estado de naturaleza o cómo regresar al estado sin proponérselo realmente

SEGUNDA PARTE

¿Más allá del Estado mínimo?

TERCERA PARTE

Utopía